LA VIE SPIRITUELLE

N° 388 Octobre 1953

SOMMAIRE

★

LE MYSTÈRE DE LA PRÉDICATION

La « crise de la prédication » est aujourd'hui, du point de vue de la pastorale, une des plus graves qui soient. La vraie prédication, qui n'est pas celle destinée à obtenir l'argent nécessaire aux constructions ou aux œuvres, devient rare. L'on peut dire que le mouvement liturgique, ou biblique, risque d'être sans valeur, ou du moins fort compromis, s'il ne s'accompagne pas d'un renouvellement, dans le même « mouvement », de la prédication elle-même.

Le premier remède à apporter, en un tel désordre, est de rappeler ce qu'est la prédication, son but, son message, ses divers auditeurs, sa manière propre selon les uns ou selon les autres, les actes auxquels elle prépare. Deux livres excellents l'ont fait naguère, qu'il faut rappeler ici : celui du P. Dewailly, O.P., Jésus-Christ, Parole de Dieu, *et celui tout récent et remarquable du P.* Rétif, S.J., Foi au Christ et mission.

Mais il y a plus. Trop de prêtres considèrent la prédication comme une charge de surcroît et tout extérieure. Ils n'en voient pas toujours la nécessaire utilité pastorale ni la fonction de sanctification. C'est en effet parce que la Parole de Dieu devient sa *Parole, et non pas une œuvre extérieure qu'il produit en dehors de lui, mais en lui-même d'abord, l'expression de son esprit et de son cœur, que le prêtre est sanctifié, transformé en Dieu, par le « mystère » de sa prédication. C'est à développer cette vérité que s'est attaché surtout l'excellent article du P. Roguet.*

Doctrine fondamentale et nécessaire pour les prêtres, elle sera utile aussi, pensons-nous, aux parents qui ont à apprendre à leurs enfants les vérités de foi, aux enseignants et enseignantes, et à tous ceux qui souvent sont appelés à professer leur foi, non seulement par leur vie, mais par leur parole. Nous le présentons enfin comme une préface utile au prochain congrès de Montpellier sur la prédication.

NOTRE SANCTIFICATION

CHRONIQUES

A TRAVERS LES REVUES

LES LIVRES

Voir en page 3 de la couverture les livres recensés p. 318.

LA SANCTIFICATION DU PRÊTRE PAR SA PRÉDICATION

Nous avons essayé de montrer ici même que le prêtre, en administrant les sacrements, n'est pas seulement un ministre qui se dépense, un instrument qui s'use au service de ses frères, mais un célébrant qui s'enrichit et se sanctifie lui-même par un contact répété, une communion intime avec ces signes porteurs de grâce dont il est le dispensateur, qui lui font contempler l'économie du salut et les *mirabilia Dei* que ces signes renouvellent et monnaient parmi nous[1].

En essayant de montrer comment le prêtre doit normalement se sanctifier par sa prédication, nous ne ferons qu'orchestrer le même thème. Si la prédication est trop peu estimée par tant de prêtres (ce qui est la principale raison de l'indifférence qu'elle rencontre chez les fidèles), c'est parce qu'ils y voient trop souvent une fabrication académique, une spécialité artisanale assez vaine, étrangère à l'activité normale du prêtre, exigeant avant tout des talents littéraires et oratoires, dont la mise en œuvre est sans relation vitale avec le témoignage apostolique que le prêtre doit rendre par tout ce qu'il est. Si nous sommes bien persuadés, au contraire, que la prédication appartient à l'ordre du sacrement, du mystère, nous parviendrons plus

1. « La sanctification du prêtre par l'administration des sacrements », *La Vie Spirituelle*, juillet 1953, pp. 8-14.

facilement à découvrir comment, avant de nourrir nos auditeurs, elle doit nous alimenter nous-mêmes; et même qu'elle ne peut vraiment nourrir nos auditeurs qu'à cette condition.

En énumérant les fonctions et les devoirs du prêtre, le Pontifical aligne la prédication parmi les fonctions sacramentelles : *Sacerdotem oportet offere, benedicere, praeesse, praedicare et baptizare.* Au premier abord, cette énumération peut paraître assez hétéroclite. Il n'en est rien si *praeesse* (présider) ne désigne pas le gouvernement, ainsi qu'on le dit quelquefois, mais la présidence liturgique, comme dans la fameuse description de l'Eucharistie par saint Justin où le « président » désigne celui que nous appellerions aujourd'hui le « célébrant » dans une assemblée liturgique. Ce rôle, qui appartient normalement à l'évêque, revient au prêtre en l'absence de celui-ci. D'ailleurs, dans cette énumération, *praedicare* n'a peut-être pas uniquement le sens technique de « prêcher », mais, en même temps, celui de proclamer les grandeurs divines en proférant l'action de grâces. En ce cas, il n'y a guère que des nuances entre *benedicere*, *praeesse* et *praedicare.* Cependant, ce dernier terme inclut bien la prédication. C'est à ce titre qu'il amène le *baptizare* en fin de liste : le baptême suppose la foi, et celle-ci suppose la prédication en son sens strict de kérygme (Rom., 10, 14-15)[2].

2. Pour l'explication de ce mot, voir le beau livre du P. André Rétif, *Foi au Christ et mission*, Paris, Le Cerf, 1953, qui étudie spécialement le kérygme (c'est-à-dire la proclamation aux païens du message sauveur) dans les Actes des Apôtres. Nous croyons très importante pour la pratique même de la prédication la distinction qu'il propose (p. 21) entre kérygme, catéchèse et didascalie. Mais ici, où nous envisageons la situation du prédicateur, nous pouvons négliger cette distinction. En fait, nous parlerons surtout de la prédication catéchétique, qui est la prédication courante, la prédication pastorale, qui consiste à rompre le pain de la parole aux fidèles. Cependant cette catéchèse ne peut pas ne pas être mêlée de kérygme, soit à cause des incroyants présents dans l'assemblée, soit à cause de l'incroyance qui se mêle toujours à la foi dans le cœur des meilleurs. Et en même temps, ce serait une erreur de voir dans le messager du kérygme un simple transmetteur, ou dans le kérygme

Prédication et baptême.

La prédication nous apparaît ainsi comme liée aux deux grands sacrements : baptême et eucharistie. Sa liaison avec le baptême nous apparaît dans l'envoi des Apôtres en mission par le Christ, dans la finale des quatre Évangiles. Cette liaison est triple.

Tout d'abord, la prédication prépare le baptême en engendrant la foi : *Allez, de toutes les nations faites des disciples, les baptisant...* (Finale de Matthieu). *Allez dans le monde entier, proclamez (kéruxate) l'Évangile à toute la création. Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé...* (Finale de Marc). Les Apôtres ne sont donc pas envoyés pour prêcher simplement, mais pour introduire les hommes, par la foi, au mystère baptismal, mystère d'identification avec le Christ mort et ressuscité, mystère de participation à la vie des Trois.

Ensuite l'envoi des Apôtres et leur prédication sont liés à la pénitence, car le baptême est rémission des péchés. C'est ce que signale la mission donnée aux Onze en Luc (24, 46-48) : *Ainsi est-il écrit que le Messie devait souffrir et ressusciter d'entre les morts le troisième jour, et qu'en son Nom le repentir en vue du pardon des péchés serait proclamé à toutes les nations... De cela vous êtes les témoins.* De même en saint Jean (20, 21-23) : *Comme le Père m'a envoyé, ainsi je vous envoie... Recevez l'Esprit-Saint : les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez...* A ce titre la prédication du baptême se confond avec celle de la pénitence[3].

une simple annonce. La foi engendrée par le kérygme est une foi salvifique, à base de conversion, c'est une *voie* (tout cela est fort bien montré dans le livre du P. Rétif). Du point de vue de la sanctification du prêtre, nous pouvons donc parler de « prédication » en général.

3. Ainsi encore à l'issue de la première prédication de Pierre (Act., 2, 37-38) : *En entendant cela ils eurent le cœur transpercé, et ils dirent à Pierre et aux autres Apôtres : « Frères, que nous faut-il faire ? » Et Pierre de leur répondre : « Repentez-vous, et que chacun de vous se fasse baptiser au nom de Jésus-Christ pour la rémission des péchés. »*

Enfin la prédication a pour but d'entretenir chez les fidèles la fidélité aux engagements du baptême, de les faire vivre en chrétiens. C'est ce que notifie encore la finale de Matthieu : ... *Les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, leur apprenant à observer tout ce que je vous ai prescrit.*

Comme le baptême auquel elle est ordonnée, la prédication est transmission de vie, initiation au Mystère pascal et à la vie des Trois. Mais alors que, dans la célébration du baptême, le prêtre est l'instrument d'une puissance qui le dépasse infiniment, dans le ministère de la parole il agit de façon beaucoup plus personnelle, il donne bien davantage de lui-même, tout en restant un ministre, un dispensateur. C'est même là, nous y reviendrons, que réside le « mystère » propre de la prédication. C'est aussi ce qui en fait la difficulté, ce qui fait reculer beaucoup de prêtres : l'engagement personnel, la responsabilité y sont beaucoup plus compromettants que dans la transmission de grâce *ex opere operato* par les sacrements.

Prédication et eucharistie.

Mystère de vie lié au baptême, la prédication est liée bien davantage encore au Mystère des mystères, à l'Eucharistie, qui nourrit et épanouit la vie reçue en germe au baptême.

Tout d'abord — c'est l'aspect le plus immédiatement perceptible — la prédication est un fait liturgique. Elle prend place dans la liturgie non pas comme un entr'acte, mais comme une partie intégrante. Elle n'est pas un épisode intercalé dans la messe; on ne prêche pas seulement à l'occasion de la messe, pour profiter de ce que les fidèles sont rassemblés en vertu d'une obligation grave. On ne prêche pas seulement à la messe, on prêche dans la messe et, autant que possible, on devrait prêcher la messe. C'est la définition même de l'homélie, qui doit mettre en lumière soit un des textes lus ou chantés à la messe, soit un aspect du mystère eucharistique. C'est pourquoi aussi on ne de-

vrait jamais célébrer la messe sans prêcher, et d'une prédication homogène à la messe, en continuité avec elle. C'est pourquoi aussi, normalement, le prédicateur ne devrait pas être un autre que le célébrant de la messe.

Mais cette loi, ou plutôt cet idéal liturgique n'est que le signe d'un lien intrinsèque entre le mystère du Pain et le mystère de la Parole. Lorsque Jésus prononce à Capharnaüm son discours sur le Pain de vie, il ne présente pas celui-ci d'emblée comme le Pain eucharistique qui sera, en vertu de la transsubstantiation, son propre Corps. Le Pain de vie descendu du ciel dont il parle d'abord c'est, globalement, sa Personne et son message. Et quand il a révélé plus spécialement le mystère eucharistique, que ses disciples ont peine à accepter, il leur dit : *C'est l'esprit qui vivifie, la chair ne sert de rien; les paroles que je vous ai dites sont esprit de vie. Mais il en est parmi vous qui ne croient pas* (Jn, 6, 63-64). Le « mystère de foi », c'est conjointement la Parole et le Pain devenu sa chair par la vertu de la parole. Saint Thomas l'a dit en deux vers presque intraduisibles :

Verbum caro panem verum
Verbo carnem efficit[4].

La tradition a concrétisé cette convergence et cette quasi-identité par l'image des « deux Tables » : Dieu nourrit l'homme de deux manières, par la table de son Eucharistie et par la table de sa Parole[5].

4. La Parole-chair, du vrai pain,
Par la parole fait sa chair.

5. Image reprise par l'*Imitation*, 4, II : « Sans ces deux choses je ne pourrais bien vivre : la parole de Dieu, lumière de mon âme, et ton sacrement, pain de vie. On peut dire encore que ce sont deux tables, posées l'une à côté de l'autre dans le trésor de la sainte Église. » De même Bossuet, *Sermon sur la parole de Dieu* : « Le temple de Dieu, chrétiens, a deux places augustes et vénérables, je veux dire l'autel et la chaire... Là les ministres des choses sacrées parlent à Dieu de la part du peuple, ici ils parlent au peuple de la part de Dieu; là Jésus-Christ se fait adorer dans la vérité de son corps, il se fait reconnaître ici dans la vérité de sa parole... De l'un et de l'autre de ces

Prédication et sacrements.

Les théologiens citent souvent l'adage de saint Augustin : « *Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*[6]. » On aurait tort d'y voir seulement l'intervention d'une « forme » sacramentelle qui, comme une formule magique, transmuerait la « matière » vulgaire. Cette parole, c'est la parole de foi, qui fait adhérer le croyant au mystère. Il n'est que de lire le contexte : « Dans l'eau du baptême, c'est la parole qui purifie. Otez la parole, et l'eau n'est plus que de l'eau ordinaire. La parole se joint à l'élément, et voilà le sacrement, qui est lui-même *comme une parole visible*[7]... D'où peut venir à l'eau cette si grande vertu qu'en touchant le corps elle purifie le cœur, sinon par l'efficacité de la parole, non pas parce qu'elle est prononcée, mais parce qu'elle est crue ?... C'est *la parole de foi que nous prêchons* et qui, en consacrant le baptême, lui donne la vertu de purifier... Cette parole de foi a une telle puissance dans l'Église de Dieu que par celui qui croit, qui offre, qui bénit, qui répand l'eau, elle purifie un tout petit enfant... » Ne séparons pas

deux endroits est distribuée aux enfants de Dieu une nourriture céleste : Jésus-Christ prêche dans l'un et dans l'autre », etc. Le parallèle est déjà dans saint Augustin et dans Origène, dont Bossuet (*Panégyrique de saint Paul*) cite cette parole du commentaire de saint Matthieu : « Le pain dont le Seigneur dit qu'il est son corps, c'est le Verbe qui nourrit les âmes. » Parce qu'ils méconnaissaient le sens profond de cette comparaison, certains interprètes modernes ont refusé à Origène la foi en la réalité de l'Eucharistie. Cf. J. Daniélou, *Origène*, pp. 74 ss., qui cite notamment ces deux beaux textes : « On dit que nous buvons le sang du Christ, non seulement dans le rite des sacrements, mais aussi quand nous recevons les paroles » (*Hom. sur les Nombres*, 16, 9). « Si vous usez de tant de précaution pour conserver le Corps, et vous avez raison d'agir ainsi, comment pensez-vous qu'il soit moins coupable de négliger le Verbe de Dieu que son Corps ? » (*Hom. sur l'Exode*, 13, 3).

6. « La parole se joint à l'élément et voilà le sacrement. » *Tract. in Joannem*, 80, texte souvent allégué par saint Thomas, par exemple IIIª Pars, qu. 60, art. 6.

7. Au même endroit saint Thomas cite encore saint Augustin : « Les sacrements matériels sont-ils autre chose, pour ainsi dire, que des paroles visibles ? » (*Contra Faustum*, 19, 16).

les deux Tables : la communication des mystères de Dieu se fait à la fois par le rite et par la parole. Le rite lui-même est une « parole visible ». Le rite sans la parole serait magie, n'aurait aucune valeur vraiment éducative et religieuse. La parole détachée du rite risque d'être désincarnée, trop rationnelle et trop humaine.

Lorsque saint Paul se donne comme « dispensateur (*oikonomos*) des mystères de Dieu » (1 Cor., 4, 1), nous pouvons l'entendre à la fois en un double sens : administrateur des mystères sacramentels par le culte et révélateur des mystères de la foi par la prédication. Comme les sacrements auxquels elle est liée, la parole est un mystère.

Le mystère de la Parole.

Comment la Parole de Dieu est-elle un mystère ? Que Dieu nous parle, c'est déjà un mystère, c'est-à-dire (Col., 1, 26) une réalité divine, cachée par sa richesse même, qui nous déborde de toutes parts et qui pourtant nous est révélée (un pur « secret », un inconnaissable n'est pas un mystère) et qui nous est révélée dans et par le Christ, la Parole faite chair (Jn, 1, 14), qui a parlé dans les derniers temps (Héb., 1, 2).

Mais ici, ce qui nous intéresse, c'est le mystère de *ma* parole. Si infime et balbutiante qu'elle soit, si dépendante dans son expression de mes talents ou de ma culture, elle reste Parole de Dieu. Tel était déjà le cas des prophètes : *Je leur susciterai, du milieu de leurs frères, un prophète semblable à toi, je mettrai* MES PAROLES *dans sa bouche, et il leur dira tout ce que je lui prescrirai* (Deut., 18, 18). *Je les ai taillés en pièces par les prophètes, je les ai mis à mort par* LES PAROLES DE MA BOUCHE (Os., 6, 5). *Je mets en ta bouche mes paroles* (Jér., 1, 9). *Moi je ferai de mes paroles un feu en ta bouche* (Jér., 5, 14).

A plus forte raison, la parole de l'apôtre de la Nouvelle Alliance est-elle Parole de Dieu : *Qui vous écoute m'écoute* (Lc, 10, 16). *S'ils ont gardé ma parole, ils garderont aussi*

la vôtre (Jn, 15, 20). *Ayant reçu la divine Parole annoncée par nous, vous l'avez accueillie, non comme une parole humaine, mais ainsi qu'elle l'est vraiment, comme la Parole de Dieu* (1 Thess., 2, 13).

Le mystère n'est pas une vérité cachée et inerte : il est puissance de Dieu qui agit, se développe, opère, fructifie. La Parole de Dieu est mystère sous ce second aspect. Ainsi toutes les paraboles de la semence et les affirmations fameuses de saint Paul : *Non comme une parole humaine, mais, ainsi qu'elle l'est vraiment, comme la Parole de Dieu, qui déploie sa puissance en vous, les croyants* (1 Thess., 2, 13). Elle est *le glaive de l'Esprit* pour le combat victorieux (Eph., 6, 17). Elle est *vivante, énergique et bien plus tranchante qu'un glaive à deux tranchants...* (Héb., 4, 12). Texte fameux, mais qu'il faut lire jusqu'au bout car on y trouve une équivalence étonnante entre la Parole de Dieu et la Personne du Christ juge ; ... *Aussi bien n'y a-t-il pas de créature qui reste invisible devant* ELLE, *mais tout est nu et découvert devant* CELUI *à qui nous devons rendre compte*[8] (*ibid.*, 4, 13).

Cette valeur dynamique, opérante, nous amène à un dernier aspect du mystère qui nous fait revenir au culte. Le mystère divin n'est pas seulement objet de contemplation. Il n'est pas seulement le principe d'une transformation opérée en nous. Il est encore célébration. Nous atteignons les mystères de Dieu en célébrant les mystères liturgiques. La prédication de la Parole de Dieu est encore mystère en ce dernier sens. Saint Paul l'affirme nettement : *Dieu... à qui je rends un culte* (*latreuuô*) *spirituel en annonçant l'Évangile de son Fils* (Rom., 1, 9). *Je vous ai écrit* [cette Épître aux Romains] ... *en vertu de la grâce que Dieu m'a faite d'être ministre* (*leitourgon*) *du Christ Jésus auprès des Gentils, prêtre* (*hierourgounta*) *de l'Évangile de Dieu, afin que les Gentils deviennent une offrande* (*prosphora*) *agréa-*

8. Trad. du P. SPICQ dans la *Bible de Jérusalem*. La plupart des traductions rapportent le pronom (αὐτοῦ) à Dieu. Mais il semble plus juste, en effet, de le rapporter à la parole (λόγος), qui est le sujet de toute la période.

ble, sanctifiée dans l'Esprit-Saint (*ibid.*, 15, 15-16; cf. aussi Phil., 2, 16-17). On aura remarqué le caractère proprement liturgique des termes employés par saint Paul. Annoncer la Parole de Dieu, c'est donc célébrer un mystère cultuel. « *Praedicare* » s'apparente donc à « eucharistier ». Nous l'avions remarqué au sujet de l'énumération du Pontifical : *offerre, benedicere, praeesse, praedicare.* Une énumération semblable, de termes presque synonymes, se trouve au Missel Romain, dans la Préface de la Très Sainte Vierge : *collaudare, benedicere et praedicare.* Prêcher, ce n'est pas seulement parler, annoncer, transmettre, c'est confesser, c'est célébrer. La prédication est un mystère dans un sens analogue aux mystères du culte.

Les exigences sanctifiantes de la prédication.

Comment ce mystère de la prédication sera-t-il sanctifiant? Nous pouvons répondre d'emblée : parce que ce mystère, s'il est mystère de Dieu, est mon mystère. La Parole de Dieu, annoncée par moi, est pourtant ma parole. Pour annoncer la Parole de Dieu, je dois la faire mienne, et même je ne peux pas l'annoncer sans l'humaniser, la personnaliser : autrement je ne suis qu'un mur d'affichage ou un gramophone. Mais il faut détailler davantage.

Comme l'administration des sacrements, la prédication a des exigences morales. Et d'abord de morale naturelle, humaine. On l'oublie trop souvent. De même qu'un honnête ouvrier ne doit pas employer de mauvaises marchandises, majorer ses heures de travail ni dissimuler de malfaçons, l'ouvrier évangélique doit avoir le respect de son ouvrage, avoir une parole nette, honnête, bien préparée[9].

9. Cf. Lebret et Suavet, *Pour rajeunir l'examen de conscience*, ch. 40, *le prédicateur* : « Se fier à sa facilité d'élocution et s'abstenir de toute préparation immédiate... Utiliser les sermonnaires pour n'avoir pas à penser... Attaquer à la légère les difficultés trop réelles où les auditeurs ont achoppé... Ne pas s'adapter à son auditoire, etc... » Mais cet examen de conscience fait aussi une part importante aux exigences théologales dont nous parlons ensuite.

Mais puisqu'il s'agit d'annoncer un message surnaturel, ses exigences sont surtout d'ordre théologal. Comment prêcher, c'est-à-dire porter aux hommes la parole de foi, si je ne crois pas moi-même? *Nous croyons, c'est pour cela que nous parlons* (2 Cor., 4, 13). Et non pas d'une foi tiède : pour engendrer la foi chez autrui, il me faut une plénitude de foi. Comment oserai-je prêcher l'espérance, la charité, l'humilité, la chasteté, la pénitence, la pauvreté, si moi-même je ne tends pas loyalement à posséder ces vertus? Sans doute, si nous devions attendre pour prêcher d'être des saints, nous ne prêcherions jamais. Et il est entendu aussi que nous ne nous prêchons pas nous-mêmes, mais Jésus-Christ (2 Cor., 4, 5), que notre message nous dépasse infiniment. De même que dans la célébration des sacrements, nous serons toujours dans la prédication des ministres insuffisants, *de pauvres serviteurs*[10] (Lc, 17, 10). Mais il faut au moins que l'obligation de prêcher malgré notre médiocrité nous fasse éprouver un malaise, une honte, une souffrance de proclamer (sans l'abaisser, certes!) un idéal que nous ne pratiquons pas, d'exiger des vertus que nous n'avons pas. La pire trahison serait de sous-estimer notre auditoire et de lui prêcher un christianisme diminué pour relâcher cette exigence en nous-mêmes de l'Évangile qui nous a été confié. Et plaise à Dieu que nous ne parvenions pas à prendre notre parti de ce divorce entre ce que nous disons et ce que nous sommes ! Saint Paul n'y parvenait qu'en redoublant de violence envers lui-même : *Je meurtris mon corps et le traîne en esclavage, de peur qu'après avoir servi de héraut (kèrux) pour les autres, je ne sois moi-même disqualifié* (1 Cor., 9, 27).

Au moins la prédication doit-elle susciter en nous un effort, et comme une émulation spirituelle entre le prédicateur comme tel et l'homme spirituel qui s'adonne à la prédication. A certains jours, au moment de prêcher l'amour de Dieu par-dessus toutes choses, nous devons nous sentir

10. Trad. Osty, meilleure que « des serviteurs inutiles » dont Dieu n'a pas besoin...

incapables de prendre la parole si nous n'avons pas surmonté notre médiocrité intérieure par un effort loyal et une prière instante. On peut être un bon prédicateur sans jamais connaître le « trac », ce phénomène purement instinctif et viscéral que connaissent les comédiens; mais nous ne devrions jamais monter en chaire sans éprouver une angoisse plus spirituelle et plus profonde, l'humiliation d'avoir à affirmer avec force un idéal dont nous ne vivons pas.

Prédication et prophétisme.

Si salutaires que soient de telles exigences, elles restent encore trop extérieures au mystère même de la prédication pour expliquer profondément sa valeur sanctifiante. Celle-ci dépend du caractère immanent de l'action de prêcher. Les philosophes distinguent entre l'action transitive qui consiste à bâtir un objet en dehors de soi (telle est l'action de l'horloger, du cultivateur, du maçon) et l'action immanente qui consiste à s'enrichir intérieurement, à devenir son objet et ensuite peut-être à le projeter au dehors en se donnant soi-même. Telle est l'action du vrai savant, de l'artiste, du poète véritable et aussi du vrai prédicateur. C'est ainsi que l'apostolat véritable est vraiment le débordement de la contemplation : *Contemplari et contemplata aliis tradere*[11]. Toute prédication exige une technique de la voix, du geste, du discours. Mais si la prédication se réduisait à la technique, à la production d'un discours bien bâti, elle demeurerait dans l'ordre de l'action transitive, de la fabrication. Elle n'aurait rien de sanctifiant, puisqu'elle existerait tout entière en dehors de celui qui la profère. La prédication est sanctifiante dans la mesure où, avant de prononcer la parole (et même, on le verra plus loin, pendant que nous la prononçons) nous *sommes* cette parole. Le sermon doit être clair

11. « Contempler et livrer aux autres l'objet de sa contemplation. » *S. Theol.*, IIa IIae, q. 188, art. 7.

et bien bâti. Mais ce sont là des qualités extérieures. Ce ne sont pas les canaux, si bien tracés qu'ils soient, qui fécondent les champs, ni les fils électriques qui donnent la lumière. Ce qui importe c'est l'eau, c'est le courant, qui seront distribués par ces organes. La prédication n'est pas architecture ou organisation : elle est transmission de vie. Pour cela il faut que le prédicateur ne soit pas seulement clair et intelligible : il faut qu'il soit vivant. La vérité et la vie qu'il transmet, il faut qu'il les possède, qu'il soit devenu cette vérité même et cette vie.

Le prédicateur doit être prophète (les deux mots sont synonymes), c'est-à-dire possédé par l'Esprit. Il ne doit pas distribuer la vérité comme des jetons. Prêcher n'est pas seulement un acte de l'intelligence, spéculative et pratique, c'est un acte de tout l'être, un acte d'enthousiasme, au sens originel et fort du mot[12]. Rien n'est pénible comme une certaine prédication qui, sous prétexte de simplicité et de familiarité, tombe dans la platitude et expose les *magnalia Dei*[13] du ton dont un représentant vante les qualités d'un aspirateur. Sans doute le « ronron oratoire », la grandiloquence sont haïssables, parce que le ton prophétique y est devenu conventionnel, uniforme, disproportionné. Il n'en reste pas moins que *collaudare* et *praedicare* sont synonymes, et que l'Esprit de notre baptême, de notre confirmation et de notre ordination fait de nous des prophètes de Dieu. Notons aussi que le prophète est celui qui parle en projetant ses auditeurs dans l'avenir (c'est un des sens du mot pro-phète). Qui dit prédication prophétique dit par là même prédication eschatologique, qui appartient à un autre monde. Prêcher ne peut consister à aligner des vérités naturelles, à enfoncer les auditeurs dans leur confort. Mais pour les arracher à cette terre, pour troubler leur conscience et leur inspirer la pénitence, ce retournement de l'esprit (*metanoia*), encore faut-il que le prédicateur appartienne lui-même à un

12. Transport divin de celui qui est habité par un dieu.
13. Premier objet de la prédication des Apôtres, dont les transports firent croire à de l'ivresse (Act., 2, 11, 13).

autre monde et que son sermon soit autre chose qu'un assemblage bien équilibré.

Pour rendre témoignage extérieurement, il faut qu'il reçoive intérieurement le témoignage de l'Esprit. Le mystère de la Pentecôte est à la fois celui d'un Esprit intérieur « doux hôte de l'âme » et d'un ouragan qui balaie le monde. *Quand viendra le Paraclet..., il me rendra témoignage. Et vous aussi vous témoignerez* (Jn, 15, 26-27).

La préparation.

Ce prophétisme joue donc d'abord dans la préparation. Celle-ci ne consiste pas d'abord à chercher des arguments, à agencer des idées, à dresser des plans. Elle consiste d'abord en une imprégnation prophétique, que nous irons chercher avant tout dans la Sainte Écriture : c'est là que l'Esprit continue à *parler par les prophètes*. C'est elle qui est, au premier chef, « la Parole de Dieu ». Une Parole vivante, non pas déposée dans des chapitres et des versets comme une résine figée dans des godets. Elle n'est pas une carrière où nous taillons des matériaux, un arsenal où nous allons chercher des munitions, un dictionnaire fourni en comparaisons et en sentences [14]. Il faut y aller comme à une

14. Lorsqu'on constate à quel degré les catholiques sont étrangers à l'Écriture, non seulement à sa lettre, mais à son esprit, on peut se demander si, beaucoup plus encore que par le manque de livres, cette indifférence profonde ne doit pas s'expliquer par la pauvre idée que la prédication leur a donnée de la parole divine. Trop de prédicateurs se sont contentés de bâtir des discours humains (ou même théologiques) « émaillés » de citations bibliques. A les entendre pouvait-on s'imaginer que la Bible était autre chose qu'un répertoire de sentences desséchées, dévitalisées, comme ces pensées pieuses qu'on trouve sur les feuillets de certains calendriers ? Une utilisation aussi limitée et fragmentaire ne pouvait vraiment donner aucun appétit de la Parole de Dieu contenue dans des Livres saints réduits en une poussière de maximes. La vue de cet herbier ne pouvait pas laisser soupçonner la présence d'une forêt vivante aux profondeurs inépuisables. On pourra multiplier les éditions de la Bible, les conférences, les initiations, la renaissance biblique qui s'annonce si heureusement chez les catholiques n'a-

source multiforme et vivante, où l'on ne va pas seulement armé d'une concordance pour cueillir une citation adéquate au sujet. Il faut la lire assidûment, de façon désintéressée (ce qui ne veut pas dire sans fil directeur), par grands fragments ou en suivant de livre en livre le filon des grands thèmes.

La liturgie, qui nous distribue l'Écriture au long de l'année et qui nous impose souvent nos sujets de prédication, nous aide elle aussi à plonger dans cette source vive, et à y boire sous la direction et dans l'esprit de l'Église. L'oraison achèvera de personnaliser l'imprégnation prophétique : comment un vrai prédicateur pourrait-il séparer son oraison (la Parole de Dieu vivante au fond de lui) de la Parole qu'il doit donner à autrui[15] ?

Les contacts avec les âmes, dans le courant du ministère pastoral, doivent eux aussi aboutir à nourrir en nous une parole divine qui ne demande qu'à s'échapper parce qu'elle sait à qui elle s'adresse, à quels besoins réels (quoique plus ou moins conscients) elle doit répondre. Le prêtre qui veut prêcher, qui aime prêcher, alimente sa prédication à toutes les activités de son ministère, à toutes les rencontres divines et humaines de sa vie. Et en même temps, son désir de prêcher stimule sans cesse sa quête de Dieu, sa vitalité intérieure. Il faut une rare vocation intellectuelle pour être théologien, exégète, sans autre stimulant que le désir de savoir. Il faut une rare vocation contemplative pour contempler dans la solitude. Quelle grâce d'être mûs sans cesse à sonder les mystères de Dieu parce que nous sommes chargés de les annoncer, et parce que nous voulons nous acquitter de cette charge d'une manière qui ne soit pas trop indigne de Dieu et des « saints » qu'il nous a confiés.

Celui qui, par toute sa vie, se prépare ainsi à prêcher est toujours prêt à annoncer la Parole de Dieu. Ce n'est pas

boutira pleinement que si la prédication, je ne dis pas seulement utilise la Bible, mais en donne le sens et le goût aux fidèles.

15. Il ne s'agit pas, bien entendu, d'utiliser son oraison à bâtir le sermon : elle deviendrait alors une méditation relevant de la vie active.

là pour lui une activité solennelle, réclamant une préparation spéciale, le retranchant dans son cabinet. Il est toujours prêt à parler, il a toujours quelque chose à dire. Non pas qu'il parle sur n'importe quoi et n'importe comment. Non pas qu'il ne fasse que des sermons bâtis comme ceux d'un Bossuet ou d'un Bourdaloue[16]. La parole pastorale ne se limite pas à des chefs-d'œuvre d'éloquence. Elle est simple, spontanée, ce qui ne veut pas dire vide ou négligée. Elle procède d'une plénitude de vie et de charité.

La prédication, acte contemplatif.

L'acte même de la prédication sera lui-même contemplatif et sanctifiant. Il ne sera pas la simple émission d'un texte préfabriqué, figé, privé pour celui qui le profère de tout jaillissement vital. Il sera un acte de contemplation vécue à haute voix, de contemplation communiquée. Prêcher, en somme, c'est prier à haute voix, ce n'est pas seulement enseigner. Ou mieux c'est enseigner à prier. Ce que les apôtres demandaient au Seigneur, les fidèles nous le demandent toujours. Quand ils réclament de nous des prédications qui soient « pratiques », c'est cela qu'ils demandent. Non pas une prédication pragmatique et terre à terre, mais une prédication qui les rapproche de Dieu, qui interprète et satisfasse en même temps leur désir inassouvi (et pourtant inconscient le plus souvent) de dire au Seigneur quelque chose de simple, de vrai, qui les éclaire, les réconforte et les sanctifie en même temps. C'est pourquoi un des appuis les plus puissants de notre prédication est notre dilection paternelle envers les fidèles. Dans la préparation comme dans l'action oratoire, nous ne pouvons pas cesser de songer

16. Il n'est peut-être pas tellement avantageux, pour le prêtre français, d'avoir pour modèles ces grands orateurs qui ont laissé une telle réputation oratoire et littéraire et que nous avons appris à admirer en classe. Cela contribue peut-être à nous donner de la prédication une idée trop académique. L'exemple d'un Augustin, d'un Léon, d'un Grégoire, est moins intimidant et plus fécond. Sans parler de l'exemple du Seigneur lui-même...

à procurer leur bien, à les introduire dans la familiarité de Dieu.

Cela manque à beaucoup de sermons. L'entrée en matières est juste, simple, humaine. On pose un problème réel. Mais pour l'éclairer on se contente d'explications théoriques, de distinctions verbales, qui déçoivent l'appétit excité par un si bon début. Certes, nous prêchons des mystères. Il n'est pas question de les résoudre ou plutôt de les dissoudre par une explication rationnelle, comme on ferait d'un théorème. Mais sans résoudre le mystère, on peut le présenter, l'éclairer par les analogies de la foi, la confrontation à d'autres mystères plus connus, et surtout procurer l'impression, parce qu'on en vit soi-même, d'une intimité avec le mystère qui le rende plus acceptable, qui le fasse entrer dans la vie de tous les jours, dans la vie de charité, dans la vie de prière.

Celui qui s'efforce de prêcher ainsi devient vraiment, pour ceux à qui il adresse la parole, comme un père et une mère[17], qui leur donne la vie, qui les nourrit, au lieu de les assourdir ou de les éblouir. Il ne se contente pas de leur « manifester les mystères du Verbe », il les y fait « participer »[18]. Et quant à lui, sa prédication n'est plus une activité de surcroît, une charge qui l'oblige à échapper aux occupations ordinaires de son ministère : elle les polarise et les récapitule, au contraire. Il trouve dans la prédication un élément d'unité, un aiguillon qui le pousse dans la voie de la sainteté et de la contemplation. Saint Paul, dans sa deuxième Épître aux Corinthiens, décrit magnifiquement la gloire surnaturelle qui revient au vrai prédicateur : *C'est Dieu qui nous a donné qualité... pour être les ministres*

17. *Telle une mère entoure de soins ses enfants qu'elle nourrit, ainsi, dans notre tendresse pour vous, nous aurions voulu vous donner, non seulement l'Évangile de Dieu, mais encore notre propre vie, tant vous nous étiez devenus chers !... Vous le savez, tel un père avec ses enfants, nous vous avons, chacun de vous, exhortés, encouragés, adjurés de mener une vie digne du Dieu qui vous appelle à son Royaume et à sa gloire* (Thess., 2, 7, 12).

18. EUSÈBE, *Histoire ecclésiastique*, 2, 1, 13 (Sources chrétiennes, p. 52).

d'une alliance nouvelle, non pas celle de la lettre, mais celle de l'esprit... Or si le ministère de mort (de la Loi ancienne), *gravé en lettres sur des pierres, a été entouré d'une telle gloire que les enfants d'Israël ne pouvaient regarder fixement le visage de Moïse en raison de la gloire, pourtant passagère, de ce visage, comment le ministère de l'esprit n'en connaîtrait-il pas davantage?... Nous tous qui, sur nos visages découverts, réfléchissons comme en un miroir la gloire du Seigneur, nous sommes transfigurés en cette même image, de plus en plus resplendissante...* (3, 5-18).

Et saint Grégoire le Thaumaturge, dans son *Eloge d'Origène*[19] (ch. 15), fait ainsi l'éloge de tout vrai prédicateur : « Lui-même éclairait merveilleusement tout ce qu'il y avait d'obscur et d'énigmatique dans les paroles sacrées... Nul n'écoutait Dieu d'une manière plus intelligente... Peut-être vaut-il mieux dire que le Maître de toutes choses, Celui dont la voix résonne dans celle de ses amis les prophètes, ... le prenant lui aussi pour ami, avait fait de lui son porte-parole... La même puissance qui avait inspiré les prophètes éclairait leur interprète. Il avait reçu le plus beau don, une part splendide, celle d'être auprès des hommes celui qui expliquait Dieu. »

A.-M. Roguet, O. P.

19. Cité par de Lubac, Introd. aux *Homélies sur la Genèse* d'Origène (coll. Sources chrétiennes, p. 22).

SAINT PAUL, SERVITEUR DE DIEU ET APÔTRE DE JÉSUS-CHRIST

ÉTUDIER la conception de l'apostolat et les méthodes missionnaires de saint Paul, c'est atteindre aussi le cœur de sa vie intérieure : ses idées se rattachent aux traditions du judaïsme où il a grandi et à celle de la communauté chrétienne dans laquelle il est entré, mais elles reflètent d'abord son expérience la plus profonde. Pour lui, dans le concret, l'apostolat est lié indissolublement à la vie chrétienne : être apôtre, c'est le seul moyen de correspondre sans réserve à Celui qui l'appela sur le chemin de Damas. C'est dire la richesse et la complexité d'une telle étude. Nous voudrions seulement relever les orientations principales. Après avoir considéré tout ce qu'impliquait aux yeux de Paul la vocation à l'apostolat, nous découvrirons ce que furent pour lui ses exigences et les conditions d'une véritable correspondance.

PUISSANCE DE L'APÔTRE

1. Lorsqu'on veut saisir la conception que Paul se faisait de sa vocation d'apôtre, il faut toujours en revenir à l'événement de Damas : lui-même y fait très souvent allusion, et le livre des Actes qui reflète fidèlement la mentalité du milieu paulinien, en rapporte jusqu'à trois fois le récit

(Act., 9, 1-19; 22, 1-21; 26, 1-18). Dans l'Épître aux Galates, Paul, acculé à défendre son autorité apostolique et l'intégrité du message qu'il a prêché, rappelle brièvement sa vocation. Il était un juif plein de zèle : *Mais quand Celui qui m'avait mis à part dès le sein de ma mère et qui m'a appelé par grâce daigna révéler son Fils en moi, pour que je l'annonce aux Gentils, sans consulter la chair ni le sang, sans même monter à Jérusalem vers ceux qui étaient apôtres avant moi, je partis pour l'Arabie...* (Gal., 1, 15-17). Ce qui frappe dès l'abord, c'est l'utilisation d'un vocabulaire qui provient de l'ancien prophétisme. M. Cerfaux a insisté sur le fait que saint Paul n'envisage pas l'événement de Damas comme une conversion, mais bien plutôt comme une vocation de type prophétique[1]. Paul appartient depuis sa naissance au Peuple choisi, mais à Damas Dieu l'a appelé en vue d'une mission précise. Jérémie avait rapporté la première parole que Yahvé lui adressa : *Avant de te former dans le ventre de ta mère, je t'ai connu, et avant que tu sortisses de son sein, je t'ai sanctifié, je t'ai établi prophète pour les nations* (Jér., 1, 5). La vocation du prophète exprime à un moment précis de l'histoire un dessein de l'amour de Dieu, qui a voulu le mettre à part, le préserver et le sanctifier en vue d'une mission : le prophète devra aller vers les nations. Certes, il mesure sa faiblesse : *Ah! Seigneur Yahvé, je ne sais point parler, je ne suis qu'un enfant* (Jér., 1, 6); mais Dieu sera sa force : *Ne dis point : Je suis un enfant, car tu iras vers tous ceux à qui je t'enverrai, et tu leur diras tout ce que je t'ordonnerai. Sois sans crainte devant eux, car je suis avec toi pour te délivrer. Oracle de Yahvé* (Jér., 1, 7-8). C'est ainsi que Paul a été réservé et sanctifié par Dieu, et à Damas il est convoqué pour aller en mission et porter la Parole de Dieu aux Gentils. Sans doute Paul pense-t-il aussi à une formule de ce livre d'Isaïe qu'il devait tant méditer : *Yahvé m'a appelé dès le sein maternel, dès les entrailles de ma mère il a proclamé mon nom... Il m'a dit : Tu es mon serviteur, Israël, en qui je me glorifierai* (Is., 49,

1. L. Cerfaux, dans *Recherches de Science religieuse*, 1951, pp. 224 ss.

1, 3). L'événement de Damas s'éclaire donc, pour saint Paul, à la lumière des récits de vocation des anciens prophètes : plus nettement peut-être que les autres apôtres, Paul se situe dans leur sillage, conscient d'assurer la relève.

Cette donnée est importante, car elle nous permet d'éclairer bien des aspects de l'apostolat paulinien. Tout d'abord, c'est Dieu qui l'a choisi et qui l'appelle, en lui révélant son Fils. Paul est apôtre en fonction d'une décision du Père, comme il aimera souvent le rappeler : *Paul, apôtre de Jésus-Christ par la volonté du Père* (1 Cor., 1, 1). C'est Dieu le Père qui, par amour, a formé l'immense dessein du salut des hommes pécheurs par Jésus-Christ; la vocation de Paul est un élément de ce dessein, un aspect du Mystère de Dieu (Eph., 3, 1 ss.). Paul se sentira toujours comptable vis-à-vis de Dieu; c'est à lui qu'il s'adressera dans la prière; il agira en sa présence (2 Cor., 2, 17), et il attend son jugement (1 Cor., 4, 2 ss.). L'apôtre est un coopérateur de Dieu (1 Cor., 3, 9), un serviteur de Dieu (1 Thess., 3, 2; 2 Cor., 6, 4).

Mais cette vocation s'opère concrètement par la révélation, l'*apokalupsis* du Fils de Dieu Jésus-Christ. L'*apokalupsis*, c'est la grande manifestation du Fils de l'Homme décrite par Daniel, c'est l'apparition et l'inauguration de ce monde céleste que les pauvres et les opprimés du peuple d'Israël attendaient avec ferveur et une sereine impatience. Paul était l'un d'entre eux, et voici que, soudain, elle s'accomplit pour lui. Paul a vu le Christ en gloire : Jésus de Nazareth, ce Galiléen crucifié à Jérusalem et dont Paul croyait devoir poursuivre les disciples, est donc bien le Fils de l'Homme attendu; il est dans la gloire; les derniers temps ont commencé et l'achèvement doit être considéré désormais comme imminent. Dieu anticipe en quelque sorte pour Paul la grande et éclatante Révélation : il voit de ses yeux ce qui est encore caché aux autres hommes. Mais cette grâce lui est accordée en fonction d'une mission : Paul devra annoncer la bonne nouvelle du salut. La vision du Seigneur en gloire est liée à la mission. C'était déjà la conception des Douze qui se considéraient au premier chef

comme les témoins de la Résurrection (Act., I, 21). Paul, lui aussi, relie les deux faits : *Ne suis-je pas libre? Ne suis-je pas apôtre? N'ai-je pas vu Jésus, Notre-Seigneur?* (I Cor., 9, I). Au principe de l'apostolat, il y a le dessein né de l'amour de Dieu et l'appel, qui nous parvient en Jésus-Christ.

2. Paul se nomme *apôtre de Jésus-Christ, apôtre de Notre-Seigneur Jésus-Christ.* Qu'est-ce à dire? Le mot *apostolos* n'était guère utilisé jusque-là et il n'avait pas reçu de signification religieuse. Il désignait un chargé de mission dans une colonie ou un pays éloigné. Dans le Nouveau Testament, l'apôtre sera celui qui est chargé de porter aux hommes, et jusqu'aux extrémités du monde, le message de salut. Il exprime une réalité proprement chrétienne, le fait d'un Dieu qui aime et qui va chercher lui-même ce qui était perdu. Les dieux païens attendaient la visite des dévots ou des miséreux dans leurs sanctuaires; Dieu va à leur rencontre. L'âme de l'apostolat, c'est l'amour miséricordieux et sauveur de Dieu. Concrètement, ce salut nous est offert en Jésus-Christ mort et ressuscité. Paul est apôtre de Jésus-Christ à un double titre : d'une part c'est Jésus-Christ qui, concrètement, le charge de mission et c'est en fonction de son énergie qu'il accomplit sa tâche : *Le Christ ne m'a pas envoyé pour baptiser mais pour prêcher* (I Cor., I, 17); par ailleurs, et cet aspect est sans doute le plus important, l'objet du message, c'est Jésus-Christ comme Sauveur, c'est l'*Évangile.*

Ce faisant, Paul reprend une vieille expression à laquelle il donne tout son sens : dans la pleine conscience de son rôle de Messie, Jésus s'était appliqué les formules d'Isaïe concernant le messager chargé de crier au peuple captif la bonne, la joyeuse nouvelle de la délivrance et de l'instauration du royaume de Dieu. Pour Jésus, la prédication de l'Évangile du Royaume n'était pas séparable de sa réalisation : il commençait à réaliser, de façon définitive, ce qu'il annonçait. Sa parole est comme une semence qui doit germer et transformer la vie de ceux qui l'auront recueillie

avec pureté. Jésus avait voulu s'associer des hommes dans cette œuvre de proclamation et de réalisation du salut. Envoyés par lui, agissant selon ses directives et dans la puissance de son impulsion spirituelle, ils doivent prêcher partout le Royaume qui est là (Mt., 24, 14). Saint Paul appartient à leur groupe et il les considère comme seulement plus anciens que lui dans la tâche missionnaire (Gal., 1, 17).

Sa mission implique de la même façon prédication et réalisation du message évangélique. Il doit annoncer l'Évangile (1 Cor., 15, 1; 2 Cor., 11, 7; Gal., 1, 11), le proclamer tel un héraut (Gal., 2, 2; Col., 1, 23; 1 Thess., 2, 9), le dire à la façon solennelle des prophètes (1 Thess., 2, 2), l'enseigner comme un maître (Gal., 1, 12; 2 Tim., 1, 11). Cet Évangile, c'est le fait du salut de tous par la mort et la résurrection du Fils de Dieu fait homme (Rom., 1, 2-4; 1 Cor., 15, 1-11); mais il y a ici une tendance à mieux souligner le fait que tout se rattache et se ramène au Christ Jésus. C'est en Lui que tout se noue et que tout se fonde. C'est pourquoi il parle non plus d'Évangile du Royaume, mais plus concrètement d'Évangile du Christ (Rom., 15, 19; 1 Cor., 9, 12; 2 Cor., 2, 12, etc.) ou de l'Évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ (2 Thess., 1, 8); c'est pourquoi il semble incliner finalement vers le remplacement de la vieille formule « évangile » par l'expression plus riche à son sens de « Mystère de Dieu » ou de « Mystère du Christ », comme on le voit dans les épîtres de la captivité.

3. Prédicateur d'une doctrine divine, l'apôtre doit en posséder une connaissance profonde; chargé d'annoncer le fait du salut en Jésus-Christ, l'apôtre doit tout d'abord Le connaître. C'est le premier fruit de la vision de Damas sur laquelle saint Paul, nous l'avons dit, n'a cessé d'insister; c'est le motif aussi de cette étude des traditions dont l'analyse de ses œuvres nous fait découvrir l'importance. Il y a une sagesse chrétienne dont les apôtres sont normalement les dépositaires. Appelés à être les *dispensateurs des mystères de Dieu* (1 Cor., 4, 1), ils doivent nécessairement y être

entrés eux-mêmes. *Nous n'avons pas reçu, nous, l'esprit du monde, mais l'Esprit de Dieu afin de connaître les dons que Dieu nous a faits. Et nous en parlons en un langage qui n'est pas appris de l'humaine sagesse, exprimant en termes d'esprit des réalités de l'Esprit* (1 Cor., 2, 12-13). Au terme de sa vie, il écrira plus nettement encore : *Vous avez appris sans doute la manière dont m'a été dispensée la grâce de Dieu qui me fut faite en votre faveur, comment c'est par une révélation* (kata apokalupsin) *que j'ai eu connaissance du Mystère que je viens de tracer en peu de traits. En me lisant, vous pouvez vous rendre compte de l'intelligence que j'ai du Mystère du Christ* (Eph., 3, 2-4). Paul parle souvent, et avec simplicité, de ces dons de connaissance et de sagesse qui lui sont faits en fonction de sa mission, « en votre faveur ».

L'objet de cette connaissance, c'est Jésus-Christ glorieux de la gloire du Père, car tout l'objet de la sagesse chrétienne, c'est Jésus-Christ, *en qui se trouvent cachés tous les trésors de la sagesse et de la science* (Col., 2, 3). Et cette découverte du Christ est pour l'Apôtre le point de départ d'une transformation intérieure, d'une sorte d'adaptation à celui qu'on découvre. Connaître Jésus, c'est nécessairement s'unir à lui et entrer dans sa condition. C'est pourquoi saint Paul ne craindra pas de montrer la supériorité des apôtres par rapport à l'Ancien prophétisme et à Moïse. Sur le Sinaï, Moïse avait rencontré Dieu dans la nuée et son visage brillait d'un tel éclat que le peuple ne pouvait le regarder : il avait dû le voiler. Et cependant, remarque saint Paul, ce n'était qu'une gloire éphémère comme la Loi qu'il était chargé de promulguer. Par contre, la gloire accordée aux apôtres est une qualité divine permanente et incorruptible, une participation à cette gloire dont le Père a comblé l'humanité du Christ en le ressuscitant d'entre les morts. Évoquant à nouveau la vision du chemin de Damas, Paul la décrit en ces termes : *Le Dieu qui a dit : que du sein des ténèbres brille la lumière, est aussi celui qui a fait briller sa lumière en nos cœurs, pour qu'y resplendisse la connaissance de la gloire de Dieu, qui est sur*

la face du Christ (2 Cor., 4, 6). Le Christ Jésus est l'image de Dieu (2 Cor., 4, 4), et les apôtres en Le découvrant et en s'attachant à Lui avec foi et amour deviennent eux-mêmes participants de cette divine gloire qui brille en Lui. *Et nous tous qui, le visage découvert, réfléchissons comme en un miroir la gloire du Seigneur, nous sommes transfigurés en cette même image, allant de gloire en gloire; et c'est l'œuvre du Seigneur qui est esprit* (2 Cor., 3, 18). Ce qui fait la supériorité des apôtres sur les anciens prophètes qui, eux aussi, avaient appris à connaître les secrets de Dieu (ainsi Amos, 3, 7), c'est que la révélation est maintenant parfaite en Jésus-Christ et qu'en adhérant à Lui les apôtres sont déjà transformés, établis au niveau de ce monde que les anciens espéraient. Prédicateurs du Royaume de Dieu qui est Jésus-Christ connu et communiqué, les apôtres ont commencé par Le connaître et par s'unir à Lui.

4. L'Évangile n'est pas seulement un enseignement, une doctrine, un discours : c'est une force spirituelle qui vient du Christ ressuscité et qui agit, et transforme, ceux qui croient. Saint Paul ne doute pas de l'efficacité toute divine de sa prédication : les Églises qui vivent dans la foi, l'espérance et la charité ne témoignent-elles pas de cette puissance qui est liée à son enseignement. *Notre prédication de l'Évangile ne vous a pas été faite seulement avec des paroles; elle a été accompagnée de puissance, d'Esprit-Saint et en toute abondance* (1 Thess., 1, 5), écrit-il aux Thessaloniciens; et plus loin, reprenant le vocabulaire des prophètes, il précise : *Nous ne cessons de remercier Dieu de ce qu'ayant reçu la divine parole annoncée par nous, vous l'ayez accueillie non comme une parole humaine, mais ainsi qu'elle l'est vraiment, comme la Parole de Dieu, qui déploie sa puissance en vous qui avez cru* (1 Thes., 2, 13). C'est encore sur ce même aspect que l'Apôtre reviendra lorsqu'il s'adressera aux Grecs épris de théories : le discours de la croix est une puissance divine (1 Cor., 1, 18, 24). Paul ne rougit pas de l'Évangile, car c'est une force divine pour le salut de tout croyant (Rom., 1, 16). Au fond, l'Évangile

s'identifie en quelque sorte avec le Christ : la prédication ne fait que présenter le Christ, que de mettre chaque homme en présence du Christ sauveur (Gal., 3, 1); elle est douée de la force spirituelle qui émane de lui. Les apôtres sont donc comme des sacrements du Christ : c'est Dieu, et c'est le Christ, qui parle et qui agit par eux. *Nous sommes en ambassade pour le Christ; c'est comme si Dieu exhortait par nous* (2 Cor., 5, 20). *Nous sommes les collaborateurs de Dieu* (*sunergoi theou*) (1 Thess., 3, 2; 1 Cor., 3, 9; 16, 10). L'apôtre est donc porteur de la puissance de salut et de sanctification qui fut remise en plénitude au Christ ressuscité (Rom., 1, 4), il est porteur de salut pour ceux qui croient, et il détermine la perte de ceux qui refusent. Paul en a vivement conscience : *Grâces soient à Dieu qui, dans le Christ, nous emmène sans cesse dans son triomphe, et qui par nous répand en tout lieu le parfum de la connaissance. Car nous sommes bien, pour Dieu, la bonne odeur du Christ parmi ceux qui se sauvent comme parmi ceux qui se perdent; pour les uns une odeur qui, de la mort, conduit à la mort; pour les autres une odeur qui, de la vie, conduit à la vie* (2 Cor., 2, 14-16; 4, 3-4). Les apôtres sont sauveurs avec Jésus (1 Thess., 2, 16; 1 Cor., 21; 9, 22; 15, 2; 2 Cor., 1, 6); ils sont aussi, et du même coup, des juges. Inaugurant cette fonction eschatologique dont parlait déjà Daniel (7, 22) et que les élus doivent exercer à la fin des temps (1 Cor., 6, 2), ils décident en quelque sorte de l'exclusion du Royaume, car il n'y a pas d'autre salut que celui qu'ils offrent en Jésus-Christ. Cependant Paul n'insiste guère sur cet aspect : même lorsqu'il est amené à exclure un pécheur de la communauté, il n'entend pas décider de façon absolue (1 Cor., 5, 5).

5. Cette tâche, Paul doit l'accomplir dans des circonstances particulières. Il est chargé d'aller porter la bonne nouvelle du salut aux nations du monde. Dieu brise les conceptions étroites et l'exclusivisme du Pharisien zélé pour lui confier la mission de porter l'Évangile du salut aux païens. Toute sa vocation est là. Certes, il ne devait en

prendre conscience que lentement, mais en fait, c'est pour cela que Dieu l'a appelé sur le chemin de Damas. Il est intéressant de noter l'insistance du livre des Actes : lorsque le Seigneur dirige Ananie vers Paul qui, aveuglé, vient d'arriver à Damas, il dissipe ses craintes en dévoilant son dessein : *Va, cet homme est l'instrument que j'ai choisi pour porter mon nom devant les païens, les rois et les enfants d'Israël, je lui apprendrai, moi, tout ce qu'il doit endurer pour mon Nom* (Act., 9, 15-16; 22, 14-15). Paul lui-même, relatant sa vocation devant Agrippa, aime à développer le dialogue : *Je t'ai tiré du milieu du peuple et des nations vers lesquelles je t'envoie, pour leur ouvrir les yeux et les ramener des ténèbres à la lumière et de l'empire de Satan à Dieu; ainsi par la foi en moi ils obtiendront la rémission des péchés et leur part d'héritage avec les sanctifiés* (Act., 26, 17-18).

Jésus s'était limité *aux brebis perdues de la maison d'Israël* (Mt., 15, 24; 10, 6), mais il avait annoncé l'évangélisation du monde (Mt., 24, 14) et la merveilleuse efflorescence de la foi parmi les nations (Mt., 8, 11). Paul, qui connaît cet enseignement (Rom., 15, 8), comprend sa vocation comme un prolongement de celle de Jésus (Rom., 15, 8). Il doit, pour sa part, continuer l'œuvre de Jésus, porter l'annonce de son avènement et offrir le salut à ceux qui croiront en Lui, qu'ils soient Gentils ou non. Cette vocation particulière, Paul en saisit surtout la portée à la lumière de l'Ancien Testament, et particulièrement, dirait-on, des textes d'Isaïe.

On sait en effet combien les grands prophètes avaient insisté sur l'universalité de la puissance du Dieu créateur qui était le Dieu d'Israël, et comment, du même coup, ils avaient montré sa volonté de salut de tous les hommes. Plus on a compris la véritable grandeur de Dieu, plus on est devenu « catholique » et « missionnaire » (Is., 56, 6-7). Le judaïsme, sans perdre absolument ces enseignements, n'y avait cependant pas apporté toute l'attention voulue. Avec Jésus et ses apôtres, on rejoint donc un aspect essentiel de l'ancienne prophétie et on l'accomplit.

Paul, appelé par Dieu, a mieux saisi, en méditant les textes d'Isaïe, le sens de sa vocation missionnaire. Il est appelé à réaliser ce dessein du Père décrit par le prophète et inauguré par Jésus. Il *achève l'œuvre du Christ du côté des Gentils*. Dans le discours d'Antioche de Pisidie, saint Luc met les paroles d'Isaïe dans la bouche de Paul : la majorité des Juifs de la ville ayant refusé d'accueillir Paul et Barnabé, ceux-ci, *pleins d'assurance* de par la grâce de Dieu, leur dirent : *C'est à vous d'abord qu'il fallait annoncer la Parole de Dieu; mais puisque vous la repoussez et que vous-mêmes vous vous jugez indignes de la vie éternelle, eh bien! nous allons nous tourner vers les Gentils. Car c'est ainsi que nous l'a ordonné le Seigneur : Je t'ai établi pour être la lumière des Nations, pour porter le salut jusqu'aux extrémités de la terre* (Act., 13, 46-47, citant Is., 49, 6). Cette parole du prophète s'appliquait d'abord au Christ : c'est lui le véritable serviteur de Dieu, chargé d'illuminer les nations et de leur porter le salut. Ce point ne fait aucun doute pour tous les chrétiens : mais Paul est associé très étroitement à cette fonction du Christ et on peut lui appliquer les textes désignant le Christ : c'est le Seigneur qui lui a parlé ainsi lorsqu'il a lu Isaïe. En rappelant ce point, Luc est fidèle à la pensée de Paul. A Damas, Dieu lui a révélé le Christ glorieux et sauveur, et Paul est appelé à porter la bonne nouvelle du salut aux nations, tel un prophète d'autrefois, en union et à la suite de Jésus, le véritable serviteur de Dieu.

6. Le rôle des apôtres ne consiste pas seulement à prêcher l'Église et à transformer la vie des croyants par la puissance de l'Esprit du Christ. Les nouveaux chrétiens n'entrent pas d'un seul coup dans la gloire : certes, ils sont morts au péché et à la vie selon les seuls principes de ce monde pour vivre de la vie même du Ressuscité. Mais cette recréation s'opère en mystère et est susceptible de progrès. Les chrétiens vivront de la vie du ciel tout en continuant à vaquer aux tâches terrestres (1 Thess., 4, 1 ss.) : ils devront y vivre à l'imitation du Christ, porter des fruits de

charité en espérant la venue du Seigneur au Jour marqué par Dieu. L'ensemble de ceux qui ont répondu à l'appel de Dieu forme un peuple qui est en marche (1 Cor., 10, 1 ss.), l'assemblée des convoqués et des élus, l'Église. C'est la fonction des apôtres de les guider et de les consoler, de les aider et de les réconforter. C'est là un aspect de l'apostolat qui, pour avoir été trop souvent négligé par beaucoup d'études protestantes, n'en est pas moins capital. Les apôtres sont liés indissolublement à l'Église, qui s'organise ici-bas pour être plus fidèle au Seigneur qui l'anime et qu'elle attend. Les apôtres ne sont pas seulement des semeurs (1 Cor., 3, 6; 9, 11), ils doivent aussi arroser la jeune plante (1 Cor., 3, 6); il faut poser le fondement qui est le Christ, et puis bâtir et édifier l'Église (1 Cor., 3, 10-14). L'Église est un corps qui doit se développer jusqu'à la taille de l'homme parfait et ce sont les apôtres qui doivent y contribuer. Le Christ mort et ressuscité *a donné aux uns d'être apôtres, à d'autres d'être prophètes ou encore évangélistes, pasteurs ou docteurs, organisant ainsi les saints pour l'œuvre du ministère en vue de la construction du Corps du Christ* (Eph., 4, 11-12). *Par la pratique d'une charité sincère, nous grandirons de toute manière en nous élevant vers Celui qui est la tête, le Christ. C'est de lui que le Corps tout entier, grâce à tous les ligaments qui le desservent, tire cohésion et unité, et par l'activité assignée à chacun de ses organes, opère sa croissance pour se construire dans la charité* (Eph., 4, 15-16).

Les tâches de l'apôtre vis-à-vis des Églises sont multiples. Nous voudrions indiquer rapidement les principales sans prétendre les classer : les chrétiens doivent être instruits et pénétrer toujours plus le mystère du Christ en même temps qu'ils auront à le vivre de plus en plus dans la charité. C'est la tâche de l'apôtre que de les instruire, de les mener à cette intelligence et à cette sagesse (1 Thess., 2-3; 1 Cor., 2, 6 ss.; 14). Cette formation des chrétiens suppose que l'apôtre leur présente un exemple et comme une évocation du Seigneur. Envoyé du Christ, il doit être configuré à son image (2 Cor., 3, 18) et par sa fidélité et par sa charité

devenir comme un signe, un transparent du Christ, aurait dit Antoine Martel. Saint Paul insiste sur cette imitation : *Vous savez ce que pour votre bien nous avons été parmi vous. De votre côté vous vous êtes montrés nos imitateurs et ceux du Seigneur, accueillant la Parole parmi bien des épreuves avec la joie de l'Esprit* (1 Thess., 1, 5-6; 2 Thess., 3, 7-9). *Soyez mes imitateurs comme je le suis du Christ* (1 Cor., 11, 1). Ce thème se relie à celui de la paternité de l'apôtre : il est comme un père qui non seulement les a engendrés, mais qui doit les élever et les éduquer avec amour : *C'est moi qui, par l'Évangile, vous ait engendrés dans le Christ Jésus : je vous en conjure donc, soyez mes imitateurs* (1 Cor., 4, 15-16).

L'apôtre ne doit pas seulement instruire et guider ou, mieux, éduquer. Il doit aussi réconforter et consoler. La vie des chrétiens connaîtra l'épreuve et les tribulations qui affinent et purifient l'espérance (Rom., 5, 1-4). L'apôtre doit soutenir les courages et affermir l'espérance des siens. Ne pouvant lui-même rejoindre la jeune communauté de Thessalonique, Paul enverra Timothée *avec mission*, écrit-il, *de vous affermir et de vous encourager dans votre foi, pour que nul ne fût ébranlé parmi ces tribulations* (1 Thess., 3, 3). Lui-même prie sans cesse à cet effet (2 Thess., 1, 11-12) et ses épreuves apostoliques elles-mêmes serviront à la consolation des siens : *Béni soit Dieu, le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, le Père des miséricordes et le Dieu de toute consolation, qui nous console dans toutes nos afflictions, afin que, par la consolation que nous-mêmes recevons de Dieu, nous puissions à notre tour consoler les autres en quelque affliction qu'ils se trouvent. De même que les souffrances du Christ abondent pour nous, de même par le Christ abonde notre consolation. Sommes-nous affligés? c'est pour votre consolation et salut. Sommes-nous consolés? c'est pour votre consolation, qui vous fait supporter avec constance les mêmes souffrances que nous endurons nous aussi* (2 Cor., 1, 3-6). Consoler, c'est affermir l'espérance, et c'est pourquoi, notamment, l'apôtre doit à un titre particulier être un homme d'espérance : toute son œuvre

est tournée vers la venue du Seigneur; il travaille en fonction d'elle et il doit sans cesse aider les siens à y parvenir (2 Cor., 1, 10; 5, 5; 6, 17); mais par ailleurs les Églises deviennent pour lui une raison d'avoir plus encore confiance en Jésus-Christ (1 Thess., 2, 18-20; 1 Cor., 1, 14; 2 Cor., 3, 2-3). *Au milieu de nos tribulations et de nos détresses, vous avez été pour nous, frères, par votre foi un sujet de consolation* (1 Thess., 3, 7). On ne peut donner à l'Église sans recevoir d'elle (Rom., 1, 11-12).

Il ne suffit pas d'instruire et de réconforter, il faut aussi organiser les communautés et les régir. Saint Paul connaît son droit (*exousia*, 2 Thess., 3, 9; 1 Cor., 9, 4); il commande avec autorité (2 Cor., 10, 8-12; 13, 10; 2 Thess., 3, 14; 1 Cor., 4, 21). Il règle l'ordre des cérémonies et des assemblées (1 Cor., 8-14), il expulse un incestueux à Corinthe (1 Cor., 5, 1-5). Et s'il le faut, il ne craint pas de les attrister (2 Cor., 7, 8-10). Ici encore il est un père.

Enfin Paul célèbre l'Eucharistie avec les siens (1 Cor., 10, 16-17; 11, 23-27). Mais il n'insiste guère sur cet aspect de son activité : l'Eucharistie certes est au centre du Mystère de l'Église pérégrinante; mais Paul envisage d'habitude l'ensemble du Mystère. S'il conçoit l'apôtre comme héritier de l'ancien sacerdoce, c'est en tant qu'il édifie l'Église qui est tout entière et à chaque instant, par son union au Christ mort et ressuscité, offrande au Père. L'apôtre est le prêtre du Temple qu'est l'Église, celui qui prépare et dispose ce sacrifice perpétuel qu'est l'Église sainte (Rom., 12, 1-3; Phil., 2, 12-18). Prêcher l'Évangile et édifier l'Église, c'est faire œuvre sacerdotale, et saint Paul parle d'une *leitourgia* : *Dieu que je sers* (*latreuô*) *de toute mon âme en annonçant l'Évangile de son Fils* (Rom., 1, 9; 1 Cor., 9, 13-14); et Paul pense même que son martyre sera l'offrande qui viendra comme parfaire cette œuvre sacerdotale (Phil., 2, 17-18). L'Eucharistie est au cœur de tout ce Mystère, mais on ne l'isole pas : il était réservé aux siècles suivants de mieux dégager sa signification, non sans courir parfois le danger de ne plus la saisir aussi simplement dans ce qui l'unit au rythme même de la vie de l'Église.

Servitude apostolique

1. Nous venons de découvrir toute la grandeur de l'apôtre : il a été choisi et sanctifié en vue d'une œuvre qui dépasse celle des anciens prophètes : il doit parler et agir avec la force du Christ; il doit fonder et édifier l'Église. On ne peut le comprendre qu'en découvrant Jésus-Christ. Les apôtres, le moindre des apôtres, ne peuvent être jugés selon des normes humaines : ce ne sont pas des héros, mais ce sont des hommes de Dieu, et les Pères souvent les ont comparés à des anges : ainsi Origène (*In Joan.*, t. XXXII, P. G., 14, 785), et notre liturgie des apôtres. Tout ceci, en effet, n'a de sens que par Dieu. *Qui est capable d'un tel ministère?* s'écriait saint Paul (2 Cor., 2, 16), et il aimait souligner la faiblesse de l'apôtre qui fait saillir davantage l'immensité du Don divin : *Nous portons ces trésors dans des vases de terre afin qu'il soit manifeste que ce débordement de puissance est de Dieu et non pas de nous* (2 Cor., 4, 7). Il nous faut considérer maintenant ce second aspect si nous voulons saisir dans toutes ses dimensions la réalité de l'apostolat chrétien.

Chargé de mission, l'apôtre est en service : saint Paul aime joindre le titre de serviteur à celui d'apôtre. Il est un *diakonos*, un *doulos*. Le premier vocable rejoint bien notre notion de serviteur : il souligne le caractère effacé du subalterne qui ne fait qu'accomplir le travail selon les indications et sous l'autorité du maître. Les prophètes d'autrefois devaient transmettre les paroles de Yahvé, sans rien y ajouter *par orgueil* (Deut., 18, 20). Ainsi les ouvriers de l'Évangile seront-ils des aides, des auxiliaires, des manœuvres dans la réalisation du salut que le Père a confié au Christ Jésus. Ils travaillent sous sa direction et en vertu de sa puissance : *Qu'est-ce qu'Appolo? et qu'est-ce que Paul? Des aides (diakonoi) par qui vous avez cru et selon ce que le Seigneur a donné à chacun!* (1 Cor., 3, 5).

L'usage du mot *doulos* ramène la même idée, mais avec

une nuance différente : le *doulos* c'est l'esclave, celui qui est entièrement au service, à la discrétion de son maître, celui qui est taillable et corvéable à merci. Normalement la servitude implique l'idée de contrainte, mais l'Ancien Testament avait déjà remarqué que le service de Dieu dans la piété et l'amour était un honneur et une faveur. L'homme est à sa vraie place lorsqu'il accomplit, tel un fils, son service pour Dieu. C'est pourquoi on aimait présenter le peuple élu et ses figures les plus sublimes, Abraham, Moïse, David, les prophètes comme des serviteurs (Ps. 104, 42; Jos., 14, 7; Ps. 88, 4; Amos, 3, 7). Et c'est encore sous les traits d'un Serviteur de Dieu, *Ebed Yahvé*, que la seconde partie du livre d'Isaïe peignait la figure messianique. Les premiers apôtres avaient repris immédiatement ces manières de dire qui traduisaient un sentiment religieux dont ils saisissaient plus que jamais l'importance. *Et maintenant, Seigneur, considère leurs menaces et donne à tes serviteurs* (*douloi*) *d'annoncer ta Parole avec une parfaite assurance* (*parrêsia*) *: étends ta main pour qu'il se fasse des guérisons, des signes et des prodiges par le nom de ton saint Serviteur* (*pais*) *Jésus* (Act., 4, 29). Les apôtres doivent proclamer la Parole de Dieu avec une puissance divine : ils annoncent que Dieu sauve les croyants, ils n'enseignent pas une doctrine humaine et qui peut s'établir à l'aide des moyens ordinaires; ils n'ont pas d'autre raison d'agir que l'ordre de Dieu et la confiance en lui. Ils sont les serviteurs du Seigneur. Il est par ailleurs intéressant de noter que cette conception se rattache au prophétisme et non à la théologie du Serviteur d'Isaïe, comme le révèle la différence des formules dans le grec.

Paul se rattache-t-il à cet usage? Il n'est pas facile de le dire avec certitude. Il aime souligner que les chrétiens sont passés de la servitude du péché et de la mort, de la Loi et des Puissances maléfiques à la liberté des enfants de Dieu, liberté qui est aussi service aimant et filial de Dieu (ainsi Rom., 6, 16-18). Mais lorsqu'il parle de lui-même comme serviteur, *doulos* du Christ, il entend surtout mettre en valeur un lien autrement étroit. Le Christ s'est

emparé de lui pour l'attacher à son œuvre de rédemption du monde. Jésus est le Seigneur de ce Royaume qui vient, et Paul est le serviteur astreint à un lourd service pour l'édification de ce Royaume. Le Seigneur est en droit d'exiger tout de son serviteur. Le Christ ne l'a guère ménagé depuis le jour de sa vocation; Paul était prisonnier du Christ longtemps avant de porter des chaînes (Phil., 1, 1). *Prêcher n'est pas pour moi un titre de gloire : c'est une nécessité qui pèse sur moi. Ah! malheur à moi si je ne prêchais pas l'Évangile! Si j'avais l'initiative de cette tâche, j'aurais droit à une récompense; si je ne l'ai pas, c'est un fardeau qui m'est confié* (1 Cor., 9, 16-17). Le Christ est le Seigneur; il s'est emparé de Paul et c'est lui qui commande, qui fixe les tâches, qui envoie Paul toujours plus avant, car il faut que la Parole courre (2 Thess., 3, 1) et atteigne les limites du monde (Rom., 15, 17-24).

2. Mais essayons de préciser davantage. Quels sont ces obstacles et ces épreuves qui constituent son lot? (1 Thess., 3, 3). Il y a tout d'abord les nombreux périls inhérents à une vie de perpétuelle aventure le long des routes et dans des villes inconnues. La vie du missionnaire sera faite d'insécurité, d'inconfort, de dangers. Dans l'apologie du dernier morceau de la seconde Épître aux Corinthiens, Paul le rappelle sans complaisance : *Voyages sans nombre, dangers des rivières, dangers des brigands, dangers de la ville, dangers du désert, dangers de la mer; labeur et fatigue, veilles répétées, faim et soif, jeûnes fréquents, froid et nudité* (2 Cor., 11, 26-27). Certes, l'apôtre est en mission et son Seigneur le charge d'aller toujours plus avant jusqu'aux extrémités du monde. Certes, dans cette tâche, il n'est pas seul; mais l'aide divine ne servira pas à lui épargner les difficultés et les épreuves. Il sera arrêté par la maladie, par la pauvreté, par mille obstacles ridicules et mesquins. Il n'échappe en rien à la condition commune. Et il saisit la raison profonde de ces obstacles : c'est l'œuvre de Satan qui lutte avec désespoir et lance tous ses moyens dans la bataille (1 Thess., 2, 18; 2 Cor., 12, 7 ss.). L'apôtre doit le

savoir; il est engagé dans une lutte sans merci, et l'ennemi ne désarmera qu'au dernier jour (2 Thess., 2, 4 ss.). Mais il y entre avec son Seigneur et avec les mêmes armes que Lui. Il connaît les tribulations et il peut être très malheureux, mais c'est alors justement qu'il est puissant de par Dieu.

Nous sommes ici au cœur de l'expérience apostolique de Paul, et, on peut dire, de son expérience religieuse la plus profonde. Plus il avance, plus les épreuves de tous genres semblent se multiplier, car il rencontre l'opposition acharnée, méprisante ou haineuse des hommes. *Dangers de la part de mes compatriotes, dangers de la part des païens... dangers de la part des faux frères* (2 Cor., 11, 27). L'Évangile est source de salut pour ceux qui font pénitence et qui mettent toute leur foi en Jésus-Christ. Mais il est des hommes qui refusent de l'accueillir et se limitent passionnément aux choses de ce monde. L'Évangile vient troubler leur sécurité (1 Thess., 5, 1 ss.) et ils préfèrent le rejeter pour s'adonner aux œuvres des ténèbres (2 Thess., 1, 8 ss.). Ceux-là sont les hommes de Satan et les adversaires jurés de l'Évangile et des apôtres authentiques. Paul a fait jusqu'au bout l'expérience de leur hostilité aux mille visages : *Déjà lorsque nous étions avec vous, nous vous avertissions qu'il nous faut endurer la tribulation* (1 Thess., 3, 4). *Car Dieu, ce me semble, nous a mis, nous les apôtres, au dernier rang des hommes, tels des condamnés à mort; nous avons été livrés en spectacle au monde, aux anges et aux hommes. Nous sommes fous à cause du Christ; nous sommes faibles dans le mépris; à cette heure encore nous souffrons la faim, la soif, la nudité; nous sommes maltraités et errants. On nous insulte..., on nous persécute..., on nous calomnie... Nous sommes devenus comme l'ordure du monde, et jusqu'à présent l'universel rebut* (1 Cor., 4, 9-13; 2 Cor., 6, 5 ss.).

La tentation est grande à certaines heures de biaiser, de présenter le message de telle sorte qu'il ne heurte pas, qu'il laisse, au fond, les positions du monde intactes. Tous les apôtres connaissent sans doute la tentation de fonder le

Royaume de Dieu avec des instruments purement humains ou presque. C'est déjà le sens de la tentation de Jésus au désert, que Pierre reprend et formule sur le chemin de Césarée (Mt., 4, 1 ss.; 16, 23). Mais en fait, le Royaume a été fondé sur le scandale de la Croix. Cette expérience, les apôtres ne peuvent pas ne pas la faire. Les Juifs demandent des signes éclatants, des miracles écrasants ou pratiques, les Grecs préfèrent un exposé philosophique dont l'intelligence peut à son gré analyser les divers éléments. On sera tenté de leur plaire et d'accepter des compromis. Il y a encore les tentations de complaisance et de vaine gloire, la tendance à tirer gloire des œuvres accomplies, le plaisir de construire son œuvre. Il y a aussi le danger d'user de son influence pour obtenir certains gains matériels. Ce sont les tentations des prophètes d'autrefois (Deut., 18, 20; Jér., 23, 9-40); ce sont celles que connurent les missionnaires du Nouveau Testament, et tous n'y résistèrent pas.

La gloire de Paul c'est, par contre, sa fidélité indéfectible au Seigneur, c'est d'être en tout le serviteur. Si l'apôtre est un chargé de mission, un coopérateur de Dieu, il doit s'appliquer à transmettre le message dans toute sa pureté, quoi qu'il en puisse coûter. C'est déjà le souci qu'il expose aux Thessaloniciens : *Notre prédication ne s'inspire pas de l'erreur, ni de motifs impurs pas plus qu'elle n'est entachée de fourberie. Loin de là; Dieu nous ayant jugé dignes de nous confier l'Évangile, nous parlons non pour plaire aux hommes, mais à Dieu qui juge les cœurs. Jamais, vous le savez, nous n'avons eu de paroles flatteuses, jamais d'arrière-pensée de cupidité, Dieu en est témoin. Nous n'avons pas non plus cherché la gloire humaine ni chez vous ni chez les autres. Et pourtant nous aurions pu nous donner de l'importance, en notre qualité d'apôtres du Christ. Mais non; nous nous sommes faits tout petits au milieu de vous* (1 Thess., 2, 3-7). Paul jamais n'a cherché son avantage ou son propre intérêt. Alors qu'il avait le droit d'attendre une aide matérielle de ces communautés auxquelles il apportait les biens spirituels, jamais il ne consentit à en user. Il préférait *travailler jour et nuit pour n'être à charge à*

aucun (1 Thess., 2, 9; 2 Thess., 3, 8; 1 Cor., 9, 1 ss.; 2 Cor., 12, 11-15).

Dans le monde grec qui aime épiloguer sur les doctrines, il y aura la tentation de présenter le christianisme comme une philosophie ou une gnose et de rivaliser avec les rhéteurs. Les Corinthiens chrétiens qui s'attachent aux divers prédicateurs comme à des chefs d'écoles n'ont-ils pas risqué de partager cette tendance? Paul a réagi avec vigueur. Les apôtres ne comptent pas : ils sont tous les témoins d'un même message de salut, les instruments d'une œuvre de Dieu : *Qu'est-ce donc qu'Appolo? Qu'est-ce que Paul? Des serviteurs par qui vous avez cru et chacun d'eux pour la part que le Seigneur lui a donnée. Moi j'ai planté; Appolo a arrosé; mais c'est Dieu qui toujours a donné la croissance. Or celui qui plante n'est rien, rien non plus celui qui arrose; seul compte celui qui donne la croissance, Dieu* (1 Cor., 3, 5-6).

Paul lui-même n'acceptera jamais de compromis : *Pour moi, frères, quand je suis venu chez vous, je ne suis pas venu vous annoncer le témoignage de Dieu avec le prestige de la parole ou de la sagesse. Non, je n'ai rien voulu savoir parmi vous que Jésus-Christ, et Jésus-Christ crucifié. Je me suis présenté à vous, faible, craintif et tout tremblant : et ma parole et mon message n'avaient rien des discours enjôleurs de la sagesse; c'était une manifestation d'Esprit et de force afin que votre foi reposât, non point sur la sagesse des hommes, mais sur la force de Dieu* (1 Cor., 2, 1-5). Paul considère qu'il s'agit là d'une loi générale qui régit l'action de Dieu et dont la croix de Jésus est le signe le plus caractéristique : *Mais ce qu'il y a de fou dans le monde, voilà ce que Dieu a choisi pour confondre les sages; ce qu'il y a de faible dans le monde, voilà ce que Dieu a choisi pour confondre la force; ce qui dans le monde est sans naissance et ce que l'on méprise, voilà ce que Dieu a choisi; ce qui n'est pas pour réduire à rien ce qui est; afin qu'aucune créature ne puisse se glorifier devant Dieu* (1 Cor., 1, 27-29).

C'est dans la controverse judéo-chrétienne que les attaques se feront les plus vives et les plus insidieuses. Pour la

vérité de l'Évangile, Paul résiste en face à Pierre lui-même qu'il juge trop indécis et timoré (Gal., 2, 14); quant à lui, sa position est nette : *Si quelqu'un vous annonce un Évangile différent de celui que vous avez reçu, qu'il soit anathème !... Si je cherchais à plaire aux hommes, je ne serais pas le serviteur de Jésus-Christ* (Gal., 1, 9-10). Dans la seconde Épître aux Corinthiens, qui date sans doute du plus fort de la controverse et qui est presque entièrement une apologie, on retrouve la même position : *Ce qui fait notre fierté, c'est le témoignage de notre conscience que nous nous sommes conduits dans le monde, et plus particulièrement à votre égard, avec la sainteté et la sincérité qui viennent de Dieu, obéissant non point à une sagesse charnelle, mais à la grâce de Dieu* (2 Cor., 1, 12). La seule gloire de Paul, son motif de confiance et de paix, c'est le témoignage que lui rend sa conscience : il a été fidèle à la grâce de Dieu; cette pureté et cette fermeté qui caractérisent sa prédication sont le fait de Dieu. La gloire de l'apôtre, c'est d'être entièrement pauvre et humble, sans cesse attentif et confiant en Celui qui l'a appelé. C'est parce qu'il est uni au Christ qu'il peut être comme Lui, sans aucun compromis, Oui (2 Cor., 1, 18 ss.).

3. Nous atteignons donc par là le cœur de la vie apostolique et, peut-on dire, de l'expérience religieuse personnelle de saint Paul. Appelé par Dieu, Paul reste sans cesse en union avec lui; mieux, il agit en présence de Dieu. Il le notait déjà en parlant aux Thessaloniciens : *nous parlons pour plaire non aux hommes mais à Dieu qui juge les cœurs* (1 Thess., 2, 4); Paul reprend ici une tournure de Jérémie (11, 20) et il l'applique vraisemblablement au jugement que Dieu porte actuellement. Paul agit comme apôtre sous le regard de Dieu; il ne cesse pas de regarder vers Lui et il entend toujours agir en fonction de Lui. *Combien sainte, juste et irréprochable a été notre conduite envers vous les croyants, vous en êtes témoins et Dieu aussi* (1 Thess., 2, 10). Que de fois Paul en appelle-t-il au témoignage de Dieu devant qui il se tient, tel ce bon serviteur dont parle le

psaume 123? *Nous ne sommes pas comme tant d'autres qui trafiquent de la Parole de Dieu, mais en toute sincérité, comme des envoyés de Dieu, sous le regard de Dieu, nous parlons dans le Christ, sed ex sinceritate, sed sicut ex Deo, coram Deo, in Christo loquimur* (2 Cor., 2, 17).

L'apostolat est service sans réserve de Dieu; l'apôtre n'a de sens que par Lui. Dans la mesure où il se sépare de Dieu pour chercher son intérêt, il se nie comme apôtre. Il doit être humble, confiant, fidèle; sans cesse attentif à Dieu, et c'est l'essentiel de la prière, pour agir comme Dieu le veut.

Le service de Dieu est en fait le service des hommes : Paul communie ardemment à la volonté de salut du Père, à l'amour miséricordieux du Christ qui est mort pour nous tous. Paul aime ses chrétiens : *Telle une mère entoure de soins ses enfants qu'elle nourrit, ainsi dans notre tendresse pour vous, nous aurions voulu vous donner non seulement l'Évangile de Dieu, mais encore notre propre vie, tant vous nous étiez devenus chers* (1 Thess., 2, 8). C'est pourquoi il est prêt à tout faire et à tout donner pour chacun d'eux : *Oui, libre à l'égard de tous, je me suis fait l'esclave de tous, afin d'en gagner un plus grand nombre... Je me suis fait faible avec les faibles afin de gagner les faibles. Bref, je me suis fait tout à tous afin d'en sauver à tout prix* (1 Cor., 9, 19 et 22). Et même lorsqu'il doit gronder et reprendre sévèrement, il le fait avec une note d'amour et de tendresse vraiment paternelle (1 Cor., 4, 14-21; 2 Cor., 6, 11 ss.).

On voudrait pouvoir réunir en une sorte de florilège tous ces cris où s'exprime en formules poignantes l'amour de Paul pour les siens hésitants ou infidèles. *Ce que je cherche, ce ne sont pas vos biens, mais vous-mêmes. Ce n'est pas en effet aux enfants à thésauriser pour les enfants, mais aux parents pour les enfants. Pour moi je dépenserai très volontiers et me dépenserai moi-même très volontiers pour vos âmes. Faut-il que, vous aimant davantage, je sois moins aimé?* (2 Cor., 12, 14-15). Partout il porte avec lui *le souci de toutes les Églises* (2 Cor., 11, 28) et sans cesse il prie pour les siens.

4. La vie de l'apôtre est donc vécue sous le signe du service et de la charité. Dieu l'a pris sans aucun mérite de sa part, par grâce, et il l'a chargé de mission : il doit aller porter la bonne nouvelle du salut en Jésus-Christ aux nations, et il est porteur de la puissance spirituelle et vivifiante du Seigneur. C'est dire toute la grandeur de l'apôtre; mais cette puissance vient de Dieu, et l'apôtre se nie dans la mesure où il tente d'une façon ou d'une autre de s'en attribuer une parcelle. L'apôtre est un pauvre qui n'a rien à lui et qui doit vivre sans réserve pour le service de Dieu et des hommes. Il se trouve ainsi associé tout particulièrement au mystère de la croix. Partant de son expérience d'apôtre, Paul devait normalement la mettre en rapport avec le mystère de la mort et de la résurrection du Seigneur : *L'apôtre est sans cesse heurté par les événements, mais au cœur de l'épreuve il se retrouve uni davantage à Jésus. Nous sommes pressés de toutes parts, mais non écrasés; ne sachant qu'espérer, mais non désespérés; persécutés, mais non abandonnés; abattus, mais non anéantis. Nous portons toujours en notre corps les souffrances de la mort de Jésus, afin que la vie de Jésus soit, elle aussi, manifestée dans notre corps* (2 Cor., 4, 8-10). On comprend dès lors la doctrine de Paul sur la misère et la faiblesse de l'apôtre : sa faiblesse personnelle, la précarité des situations où il est engagé, tout cela met en valeur la puissance de Dieu. L'apostolat est une œuvre de Dieu qui se sert de ce qui n'est pas pour confondre ce qui est. Paul ne met pas sa confiance dans ses qualités personnelles; elles ne comptent pas à ses yeux; il y a seulement la force divine qui agit au mieux là où elle rencontre des cœurs humbles et sincères, des pauvres. *Oui, je me complais dans mes faiblesses, dans les outrages, les détresses, les persécutions, les angoisses endurées pour le Christ : car lorsque je suis faible, c'est alors que je suis fort* (2 Cor., 12, 10).

J. Giblet.

LA RÉVÉLATION DE L'HOMME-DIEU (II)

L'ÉPISODE DE LA FEMME ADULTÈRE

> Les gens s'en allèrent alors chacun chez soi. Quant à Jésus, il s'en alla seulement au mont des Oliviers. Mais, dès le point du jour, il se retrouvait au Temple et tout le peuple venait à lui. Aussi, il s'asseyait, et il les enseignait, il leur faisait l'école (Jn, 7, 53-8, 2).

Voilà l'introduction à l'épisode de la femme surprise en adultère. Décrire ainsi les allées et venues n'est pas la manière de Jean. En revanche, c'est tout à fait la catéchèse primitive. De plus, tout cadre avec les circonstances de la fête à laquelle Jean nous a conduits, et de l'école tenue par Jésus. Le pur et délicat récit que nous allons lire est certainement inspiré. Il est comme un joyau de la première catéchèse. Il se peut que des copistes chrétiens aient voulu le sauver de l'oubli en lui cherchant une place dans les Évangiles canoniques. Ils ne pouvaient guère en trouver une meilleure que celle-ci. Lisons le texte :

> Or, les scribes et les pharisiens lui amènent une femme qui a été surprise en adultère. L'ayant plantée au milieu, ils dirent à Jésus : « Maître, cette femme-ci a été prise en flagrant délit d'adultère. Or, dans la Loi, Moïse nous a prescrit de lapider de telles femmes. Toi donc, que dis-tu ? » S'ils disaient cela, c'était dans le dessein de le sonder, afin d'avoir à l'accuser. Mais, Jésus, s'étant penché bien bas, écrivait sur la terre avec le doigt. Toutefois, comme ils persistaient à l'interroger, il se redressa et leur dit :

« Que celui de vous qui est sans péché lui jette le premier la pierre. » Et, de nouveau, s'étant baissé, il écrivait sur la terre. Eux, quand ils eurent entendu cela, se défilèrent un à un, en commençant par les plus anciens, si bien que Jésus fut laissé seul, avec la femme qui était au milieu. S'étant alors bien redressé, il lui dit : « Femme, où sont-ils ? Personne ne t'a condamnée ? — Personne, Seigneur, dit-elle. — Eh bien, dit Jésus, moi non plus, je ne te condamne pas. Va, à partir de maintenant ne pèche plus » (Jn, 8, 3-11).

Cette tranche de vie, c'est une scène de ville. Non pas que l'adultère, et même le flagrant délit d'adultère, ne fût possible aussi dans les campagnes. Mais ne fallait-il pas la ville, voire la grande ville, pour que la coupable pût tomber aussitôt dans les mains d'un groupe de scribes et de pharisiens capable d'exécuter sur elle, au nom de la Loi sainte, le procédé sommaire et impitoyable de la lapidation ? N'était-ce pas surtout dans Jérusalem que se trouvaient les purs entre les purs ? La circonstance de la fête ne devait-elle pas rendre leur zèle encore plus vif et plus légitime, et plus grave aussi la faute de cette femme ? Ils l'amènent donc, sans la toucher, bien entendu, parce qu'ils sont purs et qu'elle est impure. Ils la poussent devant eux, toute pantelante de honte, dans le désordre même de sa faute. Ils la plantent ainsi devant Jésus. Ils savent l'extrême indulgence de ce jeune maître pour les pécheurs et les pécheresses. Peut-être n'ignorent-ils pas qu'il traîne à sa suite des femmes qui n'ont pas toujours eu bon renom. Que va-t-il dire de celle-ci ? Ce serait une bonne affaire pour eux s'il s'avisait de prendre une position contraire à Moïse. C'est à cela qu'ils l'excitent. Mais lui est là imperturbable, dignement assis, soit sur un petit escabeau, soit à terre sur un coussin, comme un maître qui attend ses disciples et qui prépare son cours. Les auditeurs font cercle autour de lui, accroupis aux premiers rangs et debout aux derniers. C'est dans ce cercle que les accusateurs et l'accusée ont fait irruption. Jésus ne bronche pas. Il garde l'attitude du maître absorbé dans sa pensée, qui rumine ce qu'il va dire et le fixe même par écrit en traçant des mots et des signes sur la poussière de la place. Dans l'Évangile, c'est bien la seule fois que nous voyons Jésus écrire. Le texte

nous dit qu'il se penche bien bas, pour écrire avec son doigt, comme quelqu'un qui est dans toute son application d'esprit. Avec sans doute une pointe d'ironie, Jésus joue au grand rabbi. A la fin, devant leur insistance à l'interrompre, il se redresse et leur lance, comme à la cantonade, une manière de défi. Il se donne l'apparence d'entrer dans leurs vues, et leur dit quelque chose comme ceci, qui ne manque pas de sel : « Mais parfaitement, il n'y a pas d'hésitation à avoir, passez donc à l'exécution, et que le plus incorruptible d'entre vous jette le premier la pierre! » Puis, de nouveau, il se penche bien bas pour écrire encore. Alors se produit l'étonnante dérobade que le texte nous met en quelque sorte sous les yeux. L'attitude de Jésus ne dit rien de bon à tout le groupe des accusateurs. Ils se défilent subrepticement l'un après l'autre, à commencer par les plus vieux. Pourquoi d'abord les plus vieux ? Oh! peut-être parce qu'en effet ils se sentent moins irréprochables. Ou, plus simplement, parce qu'étant plus malins que les jeunes ils flairaient mieux que ceux-ci le danger d'affronter Jésus. Les jeunes eux-mêmes finissent par comprendre et s'esquivent à la suite de leurs aînés. Bientôt, il n'y a plus que l'accusée, muette de stupeur. La parole que Jésus lui adresse est pleine de gentillesse. Avant même qu'il le lui dise, elle peut deviner qu'il ne la condamne pas. « Ils ne t'ont pas condamnée, lui dit-il; eh bien, moi non plus je ne te condamne point; seulement, rentre dans le devoir et ne commets plus le péché. » Ce curieux épisode s'achèverait dans le ridicule des scribes et des pharisiens si Jésus ne relevait lui-même le dénouement par la grâce dont il a touché la femme adultère.

Les savants disputent sur le point de savoir d'où nous vient ce récit. Les plus critiques conviennent que l'épisode est historique, même s'il n'appartient pas originairement à l'Évangile de Jean. Cet épisode prête à Jésus des manières d'être et des dispositions d'esprit si conformes à tout l'Évangile, que ce soit celui de Jean ou celui des synoptiques, qu'on ne peut guère concevoir que la légende ait eu à l'inventer et à l'ajouter. Le récit en est certainement très ancien. Il n'y a donc pas de difficulté à ce qu'il soit aussi inspiré que les autres récits évangéliques. Il manque, il est vrai, dans des manuscrits du texte qui sont parmi les plus antiques, ainsi que dans un bon nombre de vieilles versions. Mais

d'autres manuscrits et d'autres versions, qui ne sont pas d'une ancienneté moindre, en relèvent la trace. Ou bien ils laissent à la place de ce fragment un espace en blanc. Ou bien ils le relatent comme un passage singulier en signalant qu'il ne se trouve pas dans tous les exemplaires de l'Évangile. Ou bien ils l'écrivent sans le signaler, mais à une autre place, soit dans l'Évangile de Luc, soit dans celui de Jean. Jusqu'à ce qu'enfin des manuscrits de date plus récente, appuyés de versions diverses, insèrent le fragment là où il se trouve aujourd'hui dans le texte reçu. Cet état des documents donne à penser que nous sommes en possession d'un morceau très ancien, très sacré, qu'on n'a pas voulu laisser perdre. On l'a certainement estimé comme étant d'une qualité authentique et d'une tradition incontestable. On a pu seulement hésiter, quant à la détermination de son origine, pour savoir s'il provenait des mémoires synoptiques ou des souvenirs de Jean. A cause de cela, on a tâtonné sur la place à lui attribuer. C'est donc volontairement que les scribes chrétiens l'ont mis ou l'ont omis dans leurs manuscrits du texte ou des versions. D'ailleurs, dans la transmission manuscrite, c'est une loi reconnue : si les opérations involontaires ont pour effet de retrancher plus que d'ajouter, les opérations qui sont volontaires ont habituellement tendance à ajouter plus qu'à retrancher. Si donc un fragment de l'étendue et de l'importance de celui-ci a été ajouté, il l'a été par une addition voulue. Or, si une pareille addition a été admise, c'est qu'elle a été reconnue comme étant d'une valeur égale à ce à quoi elle se trouvait ajoutée. Par conséquent, n'ayons pas de scrupule ni quant à la réalité ni quant à la portée de cet épisode auquel nous venons d'assister. Quant à la place, elle est elle-même tout à fait en harmonie.

LA LUMIÈRE SE REND TÉMOIGNAGE

Jésus reprend ses cours. L'ambiance paraît toutefois un peu différente. La fête est finie. L'excitation en est tombée. La foule, jusque-là huit fois nommée, disparaît de l'horizon. Il est probable que Jésus a maintenant devant lui les habitués du Temple, ceux qui habitent la ville sainte ou qui prolongent leur séjour

après la fête. Jean signale la faiblesse des adhésions (Jn, 8, 30-31) et la violence des oppositions (Jn, 8, 48). Il indique l'endroit du Temple où Jésus tient école : c'est *dans le Trésor*, écrit-il (Jn, 8, 20). Il ne veut pas dire la chambre du Trésor : vous pensez bien qu'elle n'est pas ouverte au public. Il veut dire, sans doute, l'emplacement où se trouvaient les troncs destinés à recevoir les offrandes et placés naturellement dans une des parties les plus fréquentées du Hiéron. Jésus n'a pas craint de dresser son école à un endroit très en vue où il venait beaucoup de monde. Marc signalera, lui aussi, la présence de Jésus à cette place pendant la semaine sainte (Mc, 12, 41).

> De nouveau donc, Jésus leur adressa la parole en ces termes : « C'est moi qui suis la lumière du monde. Celui qui me suit ne marchera pas dans les ténèbres, mais il possédera la lumière de la vie » (Jn, 8, 12).

La fête des Tabernacles était aussi la fête des Lumières. Il y a eu, en ville et dans le Temple, des illuminations. La parole dite prend un air de circonstance qui n'ôte rien à la valeur en soi. En Matthieu, Jésus dit à ses disciples : *C'est vous qui êtes la lumière du monde* (Mt., 5, 14). Il joint ici sa propre lumière à celle des disciples. La lumière qu'il est, il la leur communique, elle est pour eux la lumière de la vie. Cette métaphore que Jésus répétera, au rapport de Jean (Jn, 9, 5; 12, 35, 46), pour désigner l'aspect lumineux de la Personne et de la Mission du Christ, est particulièrement bien venue dans un temps où il se présente comme un Maître de vie spirituelle. Ce symbolisme était d'ailleurs connu dans l'Ancien Testament[7]. Il passera dans le Nouveau[8]. Les Juifs n'eussent pas dû s'offusquer si promptement. Ils comprennent seulement que Jésus s'attribue à lui-même une importance exorbitante d'Envoyé divin. C'est pourquoi ils l'attaquent et lui demandent ses preuves et ses témoins :

> « Oh ! lui dirent donc les pharisiens, c'est toi qui te rends témoi-

7. Is., 9, 1; 42, 6; Bar., 5, 9; Mal., 4, 2.
8. Mt., 4, 16; Lc, 2, 32; Jn, 1, 4; 3, 19, 21; Act., 13, 47; Eph., 5, 8; Col., 1, 12; 1 Pet., 2, 9.

gnage à toi-même : ton témoignage n'est pas véridique ! » En réponse, Jésus leur dit : « Bien que ce soit moi, en effet, qui me rende témoignage à moi-même, véridique est mon témoignage, parce que je sais d'où je suis venu et que je sais où je vais. Vous, au contraire, vous ne savez pas d'où je viens ni où je vais. Vous, vous jugez, vous jugez selon la chair. Moi, je ne juge pas, je ne juge personne. Pourtant s'il arrive que je juge, le jugement que je porte, moi, en est un vrai, car je ne suis pas seul, mais il y a moi et le Père qui m'a envoyé. Même dans la Loi, d'ailleurs, dans votre Loi, il est écrit que le témoignage de deux hommes est véridique. C'est moi qui suis le témoin pour moi-même, et il y a aussi comme témoin pour moi le Père qui m'a envoyé. » Ils lui disaient donc : « Où est-il, ton Père ? — Vous ne connaissez ni moi ni mon Père, répondit Jésus; si vous me connaissiez, vous connaîtriez aussi mon Père. »

De telles déclarations, il les formulait au Trésor, au cours de son enseignement dans le Hiéron (Jn, 8, 13-20).

Jean fixe le lieu, comme à la fin du discours sur le Pain de Vie (Jn, 6, 59), pour mieux souligner la haute portée des paroles dites, et aussi la fidélité du souvenir. Les pharisiens font observer qu'on n'est pas à soi-même son propre témoin. C'est là une règle admise : ils se rappellent peut-être que Jésus en a convenu (Jn, 5, 31); ils la rétorquent contre lui. « La chose est juste », leur dit-il très posément; puis, se donnant le temps de la réflexion, il suggère : « Sauf lorsqu'on est seul renseigné sur soi-même et compétent dans son ordre. » Or, tel est le cas de Jésus : il est seul à connaître son mystère, celui de son origine en Dieu comme celui de son retour à Dieu. Je puis d'autant plus malaisément vous prendre à témoin, semble-t-il dire, que vous êtes très fermés à ce mystère de Dieu; plus versés dans la connaissance de Dieu, vous seriez vous-mêmes mes témoins : mais vous m'avez laissé seul avec Lui.

« Si vous aviez seulement, ajoute-t-il, la sagesse de suspendre votre jugement! Mais non, vous me jugez péremptoirement, et comme vous ne jugez que selon les apparences de la chair, vous vous prononcez à l'encontre de ce que je suis, vous fermez les yeux à la lumière. » Jésus veut dire aux Juifs : Vous êtes trop charnels pour saisir *ce Logos qui s'est fait chair* (Jn, 1, 14). Il

leur insinue ces hautes vérités bien doucement. Il reste avec eux sur le pied d'une aimable confraternité. Il a la gentillesse et la modestie de leur dire : « Vous savez, je ne suis pas, comme vous, si pressé de juger; moi, je ne juge personne, je ne vous juge même pas. » Plus tard seulement, il jugera en effet (Jn, 5, 30). Pour le moment, il ne cherche qu'à sauver (Jn, 3, 17; 12, 47). Son jugement est pour ainsi dire en suspens. Si seulement le leur pouvait l'être aussi! Ces réflexions demeurent dans ce mélange accoutumé d'humain et de divin, où se déploie la révélation théandrique. Jésus passe si naturellement de l'homme à Dieu qu'on finit par découvrir en lui que l'Homme est Dieu.

« Si pourtant il m'arrive de juger, reprend-il, ce n'est pas selon ma fantaisie ni mes idées, je ne suis pas seul à juger; il y a moi et le Père qui m'a envoyé. » Plus littéralement : *Je ne suis pas seul, mais moi et Celui qui a envoyé moi* (Jn, 8, 10). Nous sommes donc parfaitement en règle, semble dire malicieusement Jésus. Même la Loi ne demande pas plus; d'après elle, avec deux témoins une cause est entendue. Jésus connaît son Deutéronome (Dt., 17, 6; 19, 15). « Eh bien, déclare-t-il, sachez que nous sommes deux. Autres que deux personnes humaines! Les conditions imposées sont largement dépassées. » A cette ironie fine et pénétrante, les pharisiens répondent par la leur, superficielle et lourde. Ils répètent, plus ou moins bougonnants : « Ton Père, ton Père, où est-il? » Ils n'ont sûrement pas l'esprit obtus au point de réclamer que Jésus produise comme témoin, dans un pareil débat, son père selon la chair. Ils ont, au contraire, l'intelligence assez subtile et assez habituée aux discussions religieuses pour comprendre qu'il se dit l'Envoyé d'En-Haut et qu'il affirme avoir Dieu pour Père et pour témoin. Avant de se mettre à l'accuser de blasphème, ils feignent d'entrer dans ses prétentions et croient très malin de lui répondre : « Justement, le Père auquel tu te réfères, nous ne l'entendons guère témoigner pour toi! » Jésus réplique par cette constatation sévère et attristée : « C'est vrai, vous ne connaissez pas grand chose ni à Moi ni à Lui! » Jean rapporte là, en raccourci, une des plus profondes pensées de Jésus, de celles qui conduisent au fond du mystère. « Si vous aviez une véritable connaissance de Dieu, vous pressentiriez qu'il est mon Père, vous entendriez mon témoin et me

connaîtriez (Jn, 5, 38, 46). Et si vous me connaissiez, Moi, vous le connaîtriez, Lui, car celui qui m'a bien regardé a vu le Père » (Jn, 14, 7-10). De telles paroles le montrent bien, Jésus a toujours cette même prétention, simple quant à la forme, sublime quant au fond, de se présenter comme appartenant à l'ordre même de Dieu. Il ne se définit pas autrement que par sa Relation essentielle avec Dieu. Il en revient là constamment.

LE PÉCHÉ DES JUIFS

Ce langage que Jésus tient aux Juifs dans le Trésor est un langage clair, qui porte en soi une lumière. Mais la lumière luit dans les ténèbres et les ténèbres ne l'ont point comprise (Jn, 1, 5). De pareilles déclarations ne réussissent pas même à retenir le jugement hostile ni à réduire la résolution homicide. Dieu demeure pourtant le Maître de l'heure. Et il y a du temps de reste pour l'enseignement de Jésus dans la Maison de Yahvé. *Aussi, personne alors ne l'arrêta parce que n'était pas encore venue son heure à lui*... Jean veut dire : l'heure de mourir (Jn, 8, 20). Toutefois, le temps passe et il faut tout de même se hâter. Jésus reprend le thème de son départ, de l'impuissance qu'auront les Juifs à le rejoindre, et de leur inutile recherche aux époques de leurs malheurs et de leurs faux messies (Jn, 7, 34-35). Il s'applique à leur faire sentir qu'il y a péril à méconnaître l'Envoyé de Dieu :

> Il leur répétait donc : « Je m'en vais, et vous me chercherez et vous mourrez dans votre péché... Où je vais, vous ne pouvez venir. » En conséquence, les Juifs disaient : « Est-ce qu'il ne va pas se détruire, pour dire ainsi : où je vais, vous ne pouvez venir ? » Alors il leur déclarait : « Vous, vous êtes de la catégorie d'en bas; moi, je suis de la catégorie d'en haut. Vous, vous êtes de ce monde-ci; moi, je ne suis pas de ce monde-ci. Je vous l'ai bien dit, vous mourrez dans vos péchés. Oui, sûrement, si vous n'arrivez pas à croire que Je Suis, vous mourrez dans vos péchés » (Jn, 8, 21-24).

La première fois qu'il leur a parlé de son mystérieux départ, d'aucuns se sont demandé s'il n'allait pas s'engager parmi les

Gentils (Jn, 7, 35). Aujourd'hui, certains feignent de penser qu'il veut se tuer. Ce suicide le mènerait à la Géhenne; ils ne vont pas l'y suivre! Cette seconde imagination est franchement plus mauvaise que n'était la première : elle touche à l'insolence; ils doivent ricaner en la formulant. Dans ce cas, pensent-ils, il est bien sûr de nous échapper, nous ne le rattraperons pas, et nous sommes à jamais séparés de lui; qu'il aille donc en enfer, et nous aux cieux! Jésus leur renvoie la monnaie de leur injure, dans un avertissement des plus menaçants. « Nous sommes plus séparés que vous ne croyez, leur réplique-t-il; seulement nous ne le sommes pas dans le sens que vous dites : c'est vous qui faites partie de ceux d'en bas, et moi de ceux d'en haut; ne renversons pas les appartenances ni les origines. » Il insiste : « Vous êtes de ce monde, vous; moi, non. » Il donne ici au monde le sens péjoratif d'une société de perdition. Puis il poursuit sa pensée première et son avertissement principal. Il leur a dit : « Vous mourrez dans votre péché. » Leur péché, en effet, leur grand péché, ce sera de ne pas avoir cru en lui (Jn, 16, 8-9). Ce péché est de telle sorte, et ils s'y obstinent tellement, qu'ils en périront; la grande révolte qui amènera la grande ruine sera provoquée par la recherche d'un faux messianisme. Jésus reprend la menace, comme pour y attacher plus de poids. Le péché est maintenant au pluriel : *Pour n'arriver pas à croire que moi Je Suis, vous mourrez dans vos péchés.* C'est comme s'il disait : L'opposition que vous me faites aggrave irrémédiablement toutes vos responsabilités, toutes vos culpabilités; vous y enfonçant, vous y périrez, puisque vous suivez, comme le fait le monde, les inspirations d'en bas, et que vous vous détournez radicalement de moi qui vous procure les inspirations d'en haut. »

Que veut dire Jésus par cette expression « croire que Je Suis » ? Selon toute apparence, il profère là avec beaucoup de force un mot plein de mystère. On le voit soulignant la chose par un port très digne et par un geste noble, qui fussent une invitation aux plus hautes pensées. L'expression reviendra deux autres fois dans l'Évangile de Jean, une fois dans la suite des présentes déclarations (Jn, 8, 28), une autre à la sainte Cène dans les confidences aux disciples (13, 12). Il ne paraît pas qu'on puisse en atténuer la puissance. C'est pourtant ce que font ceux qui se contentent

de traduire : « Si vous n'arrivez pas à croire à ce que je suis. » Traduction peu correcte grammaticalement et, de ce seul point de vue, peu soutenable. D'autres comprennent qu'il y a un simple sous-entendu : « Si vous n'arrivez pas à croire que je suis... vous savez quoi! » Jésus voudrait dire : « le Christ », mais ne le dit pas, parce que ce titre est trop équivoque pour beaucoup d'esprits. Ainsi Jésus ne prononcerait rien de plus qu'une affirmation de sa messianité. D'autres estiment qu'il y a ici une affirmation, à peine voilée, de la divinité; Jésus affirme sa propre existence, comme Yahvé affirmait la sienne. Jésus s'exprime à la manière du Deutéronome :

> Voyez maintenant que c'est moi, qui suis [9].

Ou, dans le style si magnifique du dernier Isaïe :

> Vous êtes mes témoins...
> il faut que vous compreniez que c'est moi [10].
> Oui, c'est moi, qui suis Yahvé,
> et il n'y a point de sauveur en dehors de moi [11].
> C'est moi, qui suis Dieu;
> pour l'avenir aussi je le suis [12].
> Mon peuple saura...
> que c'est moi qui dis : Me voilà [13].

Peut-être même Jésus pense-t-il à la révélation du buisson ardent où Dieu dit à Moïse : « Je suis » (Ex., 3, 14).

D'après cette interprétation, la seule qui paraisse à la hauteur de la situation, Jésus met les Juifs sur le chemin de le chercher en Dieu. Il profère ce « Je suis » dans une sorte d'absolu. Il invite ses auditeurs à penser qu'il est dans une espèce d'existence qui est l'Existence même, à laquelle il n'y a pas moyen de poser de bornes ni de porter aucune atteinte. La suite du texte confirme cette interprétation. Car les Juifs comprennent que Jésus se donne à lui-même une importance véritablement impossible,

9. Dt., 32, 39.
10. Is., 43, 10.
11. Is., 43, 11.
12. Is., 43, 13.
13. Is., 52, 6.

Cela les irrite au dernier point. Aussi lui coupent-ils la parole sur un ton persifleur. Et la leçon se change en altercation.

Ils lui disaient donc : « Qui es-tu, toi ? » (Jn, 8, 25.) — Cet imparfait, employé là par Jean, suppose des interruptions répétées, des interrogations lancinantes. L'explication approfondie et la menace sévère que profère l'audacieux rabbi les impatientent. Ils essaient de l'embrouiller, en le harcelant sans relâche, par ce désobligeant : « Qui es-tu ? » Nous devons supposer en effet que l'attaque s'envenime, si nous voulons concevoir comme il faut la réplique de Jésus. Les premiers mots de celle-ci sont obscurs : la phrase commence par un accusatif, il est difficile de dire à quoi il se rattache. On traduit cette phrase très différemment, suivant qu'on y voit une application à répondre à la question posée ou, au contraire, un refus d'y répondre.

Dans le premier cas, on peut traduire ainsi : *Qui es-tu, toi, lui disaient-ils ? — Ce que je vous dis depuis le commencement, leur répondit Jésus.* Ou bien encore : *Avant tout, ce que je vous dis* (Jn, 8, 25). Il ne semble cependant pas qu'on soit autorisé à donner à la phrase ce sens de majesté que la Vulgate y a mis, et qui reviendrait à dire quelque chose comme ceci : *Qui es-tu, toi ? — Le Principe, que je vous fais l'honneur de vous dire!* Ce qui ne serait rien de moins qu'une allusion en harmonie avec ce que Jean a écrit en tête de son Évangile : *Au Principe était le Logos* (Jn, 1, 2).

La seconde supposition paraît plus probable. Elle est la plus naturelle, et elle nous conduit à une interprétation qui est beaucoup plus simple et qui reste beaucoup plus conforme à la circonstance. Attristé et empêché par l'espèce d'interpellation forcenée qu'ils lui opposent, Jésus leur répond : *Avant tout, faut-il que je vous parle encore ?* C'est comme s'il disait : D'abord, est-ce la peine que je continue de discuter avec vous ? et m'en laissez-vous seulement le moyen ? Il dit cela, comme désabusé. Puis, après une pause, il reprend cependant la parole, et, à son tour, il attaque et il fonce :

> « J'ai beaucoup à dire sur vous, j'ai même beaucoup à juger... mais celui qui m'a envoyé demeure dans le vrai, et, moi, je ne veux dire dans le monde que ce que j'ai entendu auprès de lui. »

Ils ne comprirent même plus à ce moment-là, qu'il leur parlait du Père. Jésus dit donc : « Quand vous aurez dressé bien haut le Fils de l'homme, alors vous comprendrez que Je Suis... Vous comprendrez aussi que de moi-même je ne fais rien; mais, ce que le Père m'a enseigné, c'est cela que je prononce. »

« Oui, celui qui m'a envoyé est avec moi : Il ne m'a pas laissé seul, car, ce qui lui est agréable, moi, je le fais toujours » (Jn, 8, 26-29).

Jésus est d'abord tenté de planter là ses interlocuteurs, puis, se ressaisissant, il sent bien qu'il lui faudrait les entreprendre, ce qui le mènerait à les juger, et forcément à les condamner. Or, Celui qui l'a envoyé ne l'a pas envoyé pour cela, et c'est Lui qui est dans le vrai. Je pense qu'il y a ici un hommage à la sérénité, à la longanimité, à l'insondable bonté de Dieu. Jésus veut demeurer imperturbablement fidèle à cette grande Vérité divine où il puise à la fois sa propre origine et son envoi dans le monde. Il ne dira que ce que lui fait dire Celui qui l'envoie, mais cela, il le dira, et les Juifs ne peuvent l'en empêcher. Sans contenter leurs vaines curiosités ni condamner leurs vilaines méchancetés, il dira ce qu'il a mission de dire. A ce moment, fait observer l'évangéliste, les esprits furent si obnubilés qu'ils ne saisirent même plus que Jésus s'en référait à Dieu et le leur désignait comme son Père. Tout à l'heure, ils ont pourtant paru comprendre (Jn, 8, 18-19). Ce ne sont peut-être plus les mêmes hommes que Jésus a devant lui. Ou bien, après qu'ils se sont rendus plus insolents, il s'est fait, lui, plus réticent, et il ne leur a plus parlé aussi clairement. Ces variations, difficiles à définir, sont du moins la preuve que Jean ne s'est pas livré à un discours didactique ni à une composition littéraire. Avec toute l'émotion de sa jeunesse et de son grand amour, il avait assisté à ces discussions, il en avait perçu le côté dramatique, il avait tout mis dans sa fidèle mémoire; et c'est cela qu'il reproduit de son mieux.

Poussant sa pointe contre ses interrupteurs, Jésus affirme que leur obstruction n'aura pas raison de lui. Eux-mêmes finiront par se rendre compte qu'il aura dit ce qu'il avait à dire. Ce n'est pas qu'il prédise par là leur conversion, après qu'il a si nettement annoncé leur obstination dans l'incrédulité (Jn, 8, 21-24) et leur impuissance à le rejoindre (7, 34). Il prédit seulement la

contrainte qui pèsera sur eux et sur leur nation, sous le poids des événements et par la force même des choses, « non pas, leur déclare-t-il, après que je me serai donné la mort, comme vous l'avez insinué (8, 22), mais après que vous me l'aurez donnée. Vous ne m'abattrez pas, vous m'élèverez! Cette mise à mort où vous penserez trouver le moyen de me détruire sera celui de mon élévation! » Prédiction semblable à celle déjà consignée dans l'entretien avec Nicodème (Jn, 3, 14). Jésus assène aux Juifs des avertissements qui pourront, tôt ou tard, leur être salutaires. « C'est quand vous aurez cru m'anéantir, leur dit-il, que vous comprendrez que « Je Suis ». Après que vous aurez voulu m'effacer du milieu de vous et de la face de la terre, vous vous apercevrez peut-être, vous aurez du moins de quoi vous apercevoir, que je suis partout et que je remplis de mon nom la terre et le ciel. On ne détruit pas l'Homme-Dieu. »

Jésus annonce ainsi, avec un accent vibrant, sa propre exaltation. Cette déclaration de grandeur est accompagnée de l'habituelle profession de dépendance et d'effacement. Jésus atteste qu'il est entièrement et absolument le Fils de son Père. « Je ne suis que par Lui, dit-il, je ne fais rien que par Lui; ma grandeur n'ôte rien à la sienne; et d'ailleurs, à cette totale dépendance de Moi envers Lui répond une assistance indéfectible de Lui à Moi. » Jésus affirme cette présence du Père avec une admirable ferveur d'esprit. « Oh! Il ne m'a pas laissé seul, s'écrie-t-il; ne le croyez surtout pas! Mais je ne le mérite pas non plus, ajoute-t-il avec attendrissement; car je ne cherche qu'à lui être agréable, et je fais toujours ce qui lui plaît. » Des paroles de cette sorte sont d'une profondeur inouïe. Tout le mystère de Jésus y est contenu. Voilà l'Homme qui est tout à Dieu.

Fr. Rogatien Bernard, O. P.

MARIAGE ET VIRGINITÉ

Les livres de piété de nos grands-parents n'avaient qu'une faible estime pour la condition du mariage. Ils n'y voyaient que tracas et embûches. C'est l'honneur de notre génération — on l'a assez dit, mais il faut bien le reconnaître — que d'avoir réhabilité, du moins dans la prédication, l'enseignement ordinaire et la pratique pastorale, la sainteté du mariage.

Mais voici que, par un choc en retour d'ailleurs compréhensible, c'est le célibat consacré au Seigneur qui souffre aujourd'hui de n'être plus estimé autant qu'il le devrait. On prêche tant et si bien la sainteté du mariage que jeunes gens et jeunes filles y trouvent un bel idéal pour une générosité qui, pourtant, voudrait être sans réserve. Si l'enseignement d'il y a cinquante ans donnait souvent aux personnes mariées le sentiment que leur condition de vie était loin d'être sainte et généreuse, la prédication d'aujourd'hui remplit certains monastères de religieuses d'un « complexe d'infériorité » et souvent d'un ressentiment mal déguisé. Certaines supérieures même, à tort ou à raison, accusent cet enseignement de tarir la source de leurs vocations.

N'est-il donc pas possible de prêcher de telle façon que soit exaltée la sainteté du mariage et plus encore celle de la sainte virginité? De telle façon que les personnes mariées soient rendues plus confiantes en la grâce de leur mariage, et que les unes et les autres estiment davantage encore la virginité? Si fait, cela est possible puisque cela est vrai. Il est même impossible que nous demeurions dans le vrai si nous déprécions une valeur au bénéfice d'une autre.

Nous ne nous occuperons que des vocations féminines puisque, aussi bien, ne pouvant être entraînées par l'idéal du sacerdoce, ce sont elles principalement qui sont affectées par le mouvement en faveur du mariage. Et nous nous rappellerons donc les grands principes, si simples, qui doivent en ces matières commander la pastorale.

Le premier principe est que, mariée ou non, la femme chrétienne est, comme tous les baptisés dans l'Église — et avec l'Église —, une véritable épouse du Christ, promise à l'intimité la plus haute et même à l'unité avec lui (Jn, 17, 21-23). Toute autre union, si elle se réalise, doit être ordonnée à cette union fondamentale que rien ne saurait aliéner. Elle n'est jamais une fin en elle-même, puisque, en elle et par elle, doit s'accomplir dans le cœur de la femme mariée une union plus haute : celle qui a été inaugurée au baptême et que le Christ doit achever pour l'éternité, à son retour. Ainsi, mariée ou non, la fin que poursuit la femme est la même : l'union la plus étroite possible, et la plus profonde, avec le Christ, jusqu'à ce qu'elle soit consommée dans l'unité. La diversité des états, mariage et virginité, se fonde sur la différence des situations et des moyens d'élection.

Le mariage chrétien est le sacrement de l'union du Christ et de l'Église, c'est-à-dire qu'il en est le signe, et le signe efficace. La femme doit se comporter en tout par rapport à son époux comme l'Église par rapport au Christ dont le mari est auprès d'elle le représentant. Ensemble, ils fondent, comme le Christ et son épouse, une famille, fruit de leur amour, image et résumé de toute l'Église, Église elle-même si l'on peut dire « en miniature ». Ce sacrement est grand, dit saint Paul (Eph., 5, 32). C'est en effet le mystère de l'union qui est au cœur même de notre salut : celle du Christ et de l'Église. Mais comme tout sacrement, comme tout signe, il représente pour chacun des époux, bien que différemment, pour l'un ou pour l'autre, un intermédiaire et un obstacle. Le mariage est bien un soutien pour une femme mariée, il lui apporte une grâce de prix, mais en même temps il forme écran, il représente un obstacle à surmonter. C'est la grandeur et la misère de tout signe — et de tout sacrement — que d'être ainsi indissolublement un soutien et un écran. Le mariage n'y échappe pas.

Soutien, le mariage apporte à beaucoup de jeunes filles qui ne les trouveraient pas autrement l'appui et la force intérieure dont elles ont besoin pour s'épanouir spirituellement et trouver dans cet épanouissement un élargissement de leur générosité, une confiance en Dieu plus simple et plus assurée, une plus grande ferveur de leur amour de charité. Aussi saint Paul, fin psychologue, recommande-t-il à tous ceux — et à toutes celles — qui « brûlent », de se marier. Apôtre averti, il objurgue même des jeunes femmes de se remarier (1 Tim., 5, 14).

Obstacle, le mariage l'est cependant pour toute femme mariée. Son mari qui devrait être pour elle le représentant du Christ a le douloureux privilège de pouvoir l'en écarter autant qu'il peut l'y conduire. Et elle-même, lorsqu'elle a le juste souci de plaire à son mari, oublie facilement celui auquel elle doit d'abord plaire non par ce qui se voit, mais par ce qui ne se voit pas. Le mariage est un sacrement, il apporte ses grâces, son énergie spirituelle à la femme mariée, mais en même temps il pose entre elle et le Christ un intermédiaire qu'elle doit sans cesse surmonter.

C'est donc ici que la virginité retrouve sa prééminence. Elle n'est pas un sacrement, car en elle il n'y a pas de signe ou du moins il n'y a pas de signe nouveau. Elle a le privilège de réaliser immédiatement, c'est-à-dire sans intermédiaire, ces épousailles que la femme, dès le baptême, a inaugurées en son cœur avec le Christ. Renonçant aux inclinations de sa nature, la vierge va droit à l'essentiel, à la fin pour laquelle toute femme est faite. Sans doute toutes n'y sont pas appelées, et en ce sens le chemin est pour elle plus rude et plus pénible à la nature. Mais elle ne connaît pas pour rencontrer son divin Époux cet obstacle que malgré tout la femme mariée doit toujours surmonter, et en ce sens sa route est pour elle plus allègre, plus simple, plus aisée. Ce que la femme mariée cherche à obtenir, par la grâce de son mariage au delà des embûches et des filets de ce monde, au delà des soucis et des tracas journaliers, la vierge sainte l'obtient dès ce monde, sans partage et sans souci, et pour la vie éternelle.

Résumons-nous. La femme mariée et la vierge poursuivent le même but : l'union définitive au Christ. Mais l'une y accède, aidée et en même temps rendue moins libre (du moins par rap-

port à cette liberté théorique que la vierge possède et dont elle-même n'a pas eu la force, car il est vrai de dire que le sacrement épanouit cette liberté moindre dont a fait preuve la femme qui s'est mariée) par le sacrement de mariage, l'autre directement et librement grâce à un amour qui triomphe immédiatement de tout obstacle[1].

APOSTOLUS.

1. Le thème du « même amour » dans le mariage et la virginité a été magistralement exposé dans un article de Mgr GARRONE, *Charité conjugale et charité virginale* (*La Vie Spirituelle*, mai 1947, pp. 734-741), auquel nous nous permettons de renvoyer le lecteur.

TRAVAUX DE L'ACADÉMIE ET DES SOCIÉTÉS D'ÉTUDES MARIALES

La production d'œuvres de théologie mariale continue d'être considérable. Cela tient à la conjonction de trois raisons. Deux sont momentanées : la définition de l'Assomption continue de susciter discussions théologiques et commentaires; le centenaire de l'Immaculée Conception, définie par Pie IX le 8 décembre 1854, se prépare pour l'an prochain. La troisième raison est la plus profonde : c'est la continuation et le progrès du vaste mouvement marial qui va montant depuis un siècle et plus spécialement depuis trente ans.

On se perdrait dans cette masse de travaux sans l'initiative du P. Besutti, O.S.M., que nous avons déjà signalée. Après son excellente *Bibliografia mariana 1948-1950* [1], il vient de publier, selon les mêmes principes, un nouveau recueil pour les années 1950-1951 [2]. Un appendice met à jour les recensions des travaux cités dans ces deux volumes; cela rendra service à ceux qui ne peuvent atteindre l'un ou l'autre ou veulent éclairer leur jugement. L'auteur prépare une bibliographie mariale des années 1937-1947.

La présente chronique se limitera à l'examen des récents travaux publiés par l'Académie mariale de Rome et par les Sociétés nationales d'études mariales.

1. *La Vie Spirituelle*, 86 (1952), p. 187.

2. Besutti Giuseppe M., O.S.M., *Bibliografia Mariana 1950-1951*, Roma, Edizioni Marianum, viale 30 Aprile, 1952, in-8° de 162 pp., 24×16.

I

L'Académie mariale internationale

Le président de cette Académie, le T. R. P. Balić, O.F.M., a lancé sept collections. Deux sont de caractère historique : l'une consacrée à la mariologie médiévale, l'autre à la mariologie moderne. Trois sont consacrées à l'étude des privilèges marials qui posent le plus de questions : Immaculée Conception, Assomption, médiation. Les deux dernières, *Studia mariana* et *Alma socia Christi*, à la publication des actes de divers congrès marials.

Une précédente chronique a présenté un certain nombre de ces volumes[3]. Voici les derniers qui nous sont parvenus.

Le plus intéressant, tant par la nouveauté de son apport que par l'actualité du sujet, me semble être l'étude du P. Jugie, A.A., sur *l'Immaculée Conception... dans la Tradition orientale*[4]. L'enquête représente près d'un demi-siècle de labeur. Elle a exploré non seulement les éditions rares, mais une masse énorme de manuscrits, dont le Père édita, au cours de sa carrière, les plus remarquables. Ramenée à ses grandes lignes, elle tient en cette constatation simple, et presque désarmante en son objectivité : c'est l'Orient qui explicita la doctrine de l'Immaculée Conception en un temps où l'Occident, à la suite de saint Augustin, demeurait fermé ou réticent à cette idée. Les voix discordantes y sont fort rares du IX[e] au XV[e] siècle, alors que la controverse bat son plein chez les Latins. A partir du moment où la Papauté commence à manifester quelque signe de faveur à l'égard de cette doctrine, réticences et négations se multiplient en Orient. Lors de la définition de 1854, les orthodoxes, en bloc, à de rares exceptions près, passent à l'opposition. Voilà de quoi plonger en un abîme de réflexions. On songe à la part d'irrationnel qui sévit dans le différend entre théologie byzantine et théologie latine. On se prend à penser qu'à mieux connaître cet aspect de la question, les théologiens qui accomplirent, bien rapidement, le vaste labeur préparatoire à la défi-

3. R. Laurentin, *Histoire de la théologie mariale*, dans *La Vie Spirituelle*, 87 (1952), pp. 390-391, 393-395, 398-399.

4. *L'Immaculée Conception dans l'Écriture Sainte et dans la Tradition orientale*, Bibliotheca Immaculatae Conceptionis, n° 3, Roma, via Merulana 124, 1952, in-8° de 489 pp., 25 × 16,5. Le titre est un peu trompeur : les quatorze pages (41-54) consacrées à l'étude de l'Écriture ne valaient pas cette mention de premier plan.

nition eussent peut-être trouvé quelque moyen de limiter ces dégâts. Par une présentation appropriée, par des contacts fraternels, peut-être cette définition, à l'occasion de laquelle le schisme se mua en hérésie, eût-elle pu être l'occasion d'un rapprochement autour de la Vierge Marie. Mais le sens historique et les ouvertures œcuméniques n'étaient guère à l'ordre du jour au milieu du XIX[e] siècle. Et à se préoccuper d'opportunité, on était facilement taxé d'opportunisme.

Par bonheur, *opportune, importune*, selon le mot de saint Paul (2 Tim., 4, 2), la vérité finit toujours par réaliser sa pleine opportunité. Le dernier chapitre du livre du P. Jugie apporte à cet égard des promesses rassurantes. En se replongeant dans son antique tradition, la théologie orientale redécouvre aujourd'hui l'Immaculée Conception. Cette redécouverte progresse plus encore que l'auteur ne le laisse soupçonner du fait que son enquête, moins soigneuse pour les dernières années, s'est arrêtée à 1947. On pourrait ajouter au dossier de belles pages de Soloviev et d'autres théologiens de l'École sophiaque sur l'Immaculée Conception. Il faut ajouter aussi cette récente déclaration du professeur Iljin, de l'Institut de théologie de Saint-Denys (Paris) :

> L'Église d'Orient peut être fière de ce qu'elle n'a pas appris cette doctrine à l'école de l'Église d'Occident. Il est possible et facile de montrer par une série de travaux historiques comparés que l'enseignement de la parfaite exemption du péché de la *Theotokos* a toujours existé, spécialement dans l'Église orientale. Il n'y eut jamais de doute à ce sujet; il y eut seulement une polémique d'École contre l'encyclique de 1859 [5].

Le livre du P. Jugie accomplit le vœu du professeur Iljin. Il rend un service inappréciable, en fournissant aux Orientaux un dossier qui les aidera à retrouver, sous une opposition factice, leur pensée authentique, aux Occidentaux, un florilège de textes qu'ils ignorent. Certes, on pourrait critiquer quelques points de détails [6], et l'auteur

5. *Sic* : 1859 pour 1854. Conférence publiée par le *Messager catholique russe*, 1951, n° 4, p. 19.

6. Ainsi p. 75, les œuvres mariales éditées en grec dans l'édition Assemani, III, 524, 529, 547, ne sont pas « authentiques », comme semble le dire le P. Jugie, p. 76. De même, p. 92, l'authenticité des homélies de Basile de Séleucie, et surtout d'Antipater de Bostra, demeure sujette à des discussions inextricables. Il eût été utile, ou de le mentionner, ou de préciser les arguments inédits qui permettraient de trancher le débat.

P. 219, le texte de Nicéphore Calliste Xanthopoulos, † vers 1335, semble devoir être traduit : « J'ai pris le parti, toute souillure que je suis, de parler de l'Immaculée » — et non « même si je me suis écarté du droit chemin en

semble avoir été moins attentif aux travaux effectués durant les dernières décades. Mais ces négligences sont peu de chose en comparaison de l'œuvre accomplie. Et l'auteur en a conscience, qui nous dit dans la préface, où il retrace l'histoire de ce livre, commencé bien avant la première guerre mondiale : Cette « œuvre de jeunesse se présente aujourd'hui comme un fruit d'automne avancé » (p. 2). On voudrait que la théologie mariale nous donne moins rarement des fruits de cette qualité.

Le volume V, fasc. 2, de la collection *Alma socia Christi* apporte également une contribution à notre connaissance de la pensée mariale orthodoxe. Il contient les rapports de la session de l'Institut Pontifical Oriental au Congrès marial de 1950. Dans un ensemble d'études trop nombreuses et trop diverses pour que nous puissions les considérer en détail [7], nous retrouvons la collaboration du P. Jugie qui élucide les origines grecques de la fête de la conception de sainte Anne (pp. 29-35). Contemporaine de la fête de la conception de Jean-Baptiste, elle date de la fin du VIIe ou début du VIIIe siècle. On a beaucoup discuté sur son objet. Ce serait selon les uns la conception active d'Anne, selon les autres la conception passive : c'est-à-dire l'Immaculée Conception de Marie. En fait, l'objet est complexe. On y peut distinguer trois aspects :

1. L'annonce de la conception par un ange.
2. Le miracle de la conception passive en un sein stérile.
3. La venue à l'existence de Marie Immaculée.

Le cinquième volume de la *Bibliotheca mariana medii aevi,* paru il y a cinq ans déjà, et qui n'a pas connu tout le retentissement qu'il mérite, apporte une autre contribution de premier plan à l'histoire du dogme de l'Immaculée Conception. C. Sericoli, O.F.M. [8], y exa-

parlant de souillure au sujet de la Tout-Immaculée ». Ce texte est l'équivalent de celui que le P. Jugie cite p. 220, note 4.

7. *Alma socia Christi*, vol. V, fasc. II. *De B.V. penes Ecclesias orientis*, Roma, Academia mariana, 1952, in-8° de VIII-130 pp., 24×17. Le volume s'ouvre par une intéressante étude bien documentée du P. M. Gordillo sur la nature du culte marial chez les Orientaux. Études diverses sur l'hymnographie byzantine, sur les liturgies géorgienne, maronite, copte, roumaine, sur le thème iconographique du *Prokrov* (voile) de la Mère de Dieu (pp. 54-69), sur Grégoire de Narek arménien, † vers 1010, dont le P. Bover avait déjà remarqué le panégyrique sur la Theotokos (*Revista española de teologia*, 1, 1941, pp. 409-417).

8. Sericoli Cherubinus, O.F.M., *Immaculata B. M. Virginis Conceptio iuxta*

mine un tournant décisif de la tradition occidentale : le pontificat de Sixte IV. Ses prédécesseurs, si l'on excepte Clément VII et Alexandre V, papes d'Avignon, dont la légitimité, discutable, est niée par l'auteur, avaient gardé le silence sur cette question qui divisait les esprits. Fait remarquable qui manifeste la conduite de l'Esprit-Saint, sept de ces papes, avant leur accession au souverain pontificat, avaient ouvertement exprimé leur opposition à la Conception Immaculée, mais se gardèrent de faire passer cette opinion dans leurs *Actes*. Sixte IV, pape franciscain, rompit le silence du Saint-Siège, en faveur de la pieuse croyance. Le fait était connu; mais tant de passions pour et contre avaient déformé ses décisions qu'on n'avait pu démêler l'authentique de l'apocryphe. Le P. Sericoli débrouille à merveille cet écheveau inextricable. Grâce à un patient relevé de toutes les citations anciennes et à des recherches d'archives qui lui ont fait retrouver les textes authentiques, il a éliminé les bulles apocryphes et nous a donné une édition critique des quatre documents authentiques :

1. La Bulle *Cum Praecelsa* du 27 février 1477 s'oppose aux menées de Bandelli contre la célébration de la fête de la Conception en accordant une indulgence à ceux qui célébreraient cette fête.
2. Le bref *Libenter* du 4 octobre 1480 approuve le nouvel office de la fête composé par Bernardin de Busti.
3. La première Bulle *Grave nimis*, de 1482, condamne comme « fausse, erronée et étrangère à la vérité », la proposition selon laquelle il serait « hérétique » d'affirmer que « l'Immaculée Vierge a été conçue sans péché originel ».
4. La seconde Bulle *Grave nimis*, du 4 septembre 1483, reprend les termes de la précédente, mais en élargit la destination et en resserre les termes, afin d'évincer les adversaires de leurs positions de repli.

Sericoli ne se borne pas à éditer les quatre documents, il les situe dans leurs temps et lieu et en examine très précisément la doctrine. Ainsi apporte-t-il des lumières nouvelles sur deux questions de première importance : l'histoire de l'attitude de la papauté du XVIe au XVIIe siècle (cf. pp. 7, 23, 140-146) et celle de l'installation de la fête à Rome : on commence à la célébrer durant la première moitié du XIVe siècle (les trois premiers témoignages se situent respectivement vers 1330, 1339 et 1350). Mais cette célébration était privée et l'objet

Xysti IV constitutiones, Bibliotheca mariana medii aevi, fasc. 5, Sibenici 1945. (La collection n'a été transférée à Rome, Academia mariana, qu'après cette date.) In-8° de 174 pp., 24×16.

de la fête indéterminé : sanctification de Marie *après* sa conception selon les uns, conception immaculée selon les autres. Sixte IV fut le premier à reconnaître cette fête dans un acte officiel, le premier, semble-t-il, à y accomplir personnellement la fonction liturgique. Il en institua l'octave (p. 66), la favorisa d'indulgences (p. 68) et approuva un nouvel office qui affirmait la conception immaculée. Bien rédigé, bien documenté, muni d'index et de répertoires qui en facilitent l'usage, le livre de Sericoli est un des ouvrages de base pour quiconque s'intéresse à l'histoire de l'Immaculée Conception.

Après six ans d'interruption, la *Bibliotheca medii aevi* s'est enrichie d'un sixième volume. Le franciscain P. Lorenzin [9] le consacre à la mariologie du célèbre dominicain Jacques de Voragine (ou, selon une orthographe que l'auteur juge préférable, Varagine), archevêque de Gênes, † 1298 : auteur célèbre, auteur oublié. Sa *légende dorée*, compilation vivifiée par un souffle poétique, berça le moyen âge. Elle semble avoir été le livre le plus lu des fidèles après la Bible. Le moyen âge fini, le goût des légendes passant progressivement, les attaques des protestants aidant, l'auteur perdit de son crédit. Aux XVI[e] et XVII[e] siècles, ses éditions se comptent encore par centaines, mais aujourd'hui sa mariologie est à ce point oubliée que Lorenzin n'a pu trouver parmi les innombrables mariologues que deux auteurs qui le mentionnent : encore l'un d'eux se borne-t-il à citer un texte apocryphe (p. 10, n. 69).

Il y avait là, estime notre monographe, une injustice à réparer, car malgré sa complaisance pour les légendes des apocryphes (qui, par son intermédiaire, ont envahi l'iconographie), malgré une méconnaissance de l'Immaculée Conception commune à la plupart des auteurs du XIII[e] siècle, il a laissé une mariologie valable dans ses grandes lignes. Cette mariologie est contenue dans quatre œuvres dont voici l'ordre chronologique : la fameuse légende dorée, œuvre de jeunesse (avant 1267), les sermons sur les saints et pour le Carême, ou plutôt les schémas (rigides, artificiels, et subdivisés à l'infini) que le prédicateur rédigea « sur les instances importunes de ses frères » : cendres où nous ne pouvons plus retrouver la fascination que son talent exerçait sur les foules. Enfin, son *Mariale*, effusion mystique et sentimentale de sa vieillesse, et, aussi, pieux calcul de sa dévotion : car, selon les paroles d'Ecclésiastique, 24, 31, estime-t-il, la Vierge

9. Lorenzin Paschalis, O.F.M., *Mariologia Jacobi a Varagine, O.P.*, Bibliotheca mariana medii aevi, fasc. 6, Roma, Academia mariana, 1951, in-8° de xvi-200 pp., 25 × 17.

« rémunère copieusement ceux qui la louent » (p. 9, n. 58). Nous y retrouvons une veine poétique.

Lorenzin examine ensuite la doctrine de son auteur sur les différents chapitres du traité de mariologie, et nous fournit ainsi un florilège de textes bien classés. Ce travail excellemment présenté laisse pourtant à désirer d'un point de vue qu'il sera utile de signaler, car presque toutes les monographies mariales qui se multiplient depuis une vingtaine d'années présentent les mêmes lacunes. De tels ouvrages, l'historien attend les réponses aux questions suivantes : Quelles sont les sources de l'auteur en question ? Quel est son *apport* original? Comment sa mariologie s'insère-t-elle dans l'ensemble de sa doctrine ? Quelle est son idée maîtresse ? En quel ordre les diverses questions s'enchaînent-elles en son esprit ? Les monographies mariales négligent ordinairement ces questions. On se borne à donner un dossier de textes groupés selon le plan d'un moderne traité de mariologie (quitte à signaler que tel chapitre est squelettique ou inexistant — ou pire, à le combler par un échafaudage déductif étranger à la pensée de l'auteur considéré). L'ouvrage de Lorenzin pèche infiniment moins que d'autres sur tous ces points. Concernant la question des influences, il nous apprend que Jacques de Voragine est un compilateur. Il énumère (trop brièvement p. 5) ses principales sources. Il détruit la légende selon laquelle il aurait su par cœur tout saint Augustin : l'Augustin qu'il cite le plus souvent est le fameux apocryphe *de Assumptione* que sa prodigieuse mémoire a retenu *ad litteram*; mais si l'on excepte cet écrit inauthentique, ce qu'il cite de l'évêque d'Hippone n'est ni très fréquent ni très significatif. On eût aimé que l'auteur multipliât les observations de ce genre, et donnât réponse plus directe aux trois autres questions. Moins qu'une critique visant l'ouvrage ici mentionné, ces observations sont un vœu pour que la monographie mariale, genre littéraire figé, sorte d'une formule de facilité si solidement établie que le P. Lorenzin, qui a pourtant accompli un travail personnel considérable, n'a pas su s'en dégager.

Rien de nouveau depuis l'an dernier dans la *Bibliotheca Assumptionis*. Mais il me faut signaler sur ce point une autre section des publications du P. Balić qui m'avait échappé l'an dernier : les six volumes contenant les Actes des congrès nationaux que les franciscains d'Italie, de Portugal, d'Espagne, du Canada, d'Amérique et de France ont tenus en préparation de la définition de l'Assomption. Vaste ensemble d'études, dont beaucoup sont de qualité [10].

10. *1. Atti del Congresso Nazionale dei Frati minori d'Italia*, Roma, 1948,

Le premier ouvrage de la *Bibliotheca mediationis*, paru à la fin de 1952, est dû au franciscain canadien W. SEBASTIAN [11]. Il a pour objet la doctrine des franciscains sur cette question (prise en son sens le plus large) de 1600 à 1730. La première date répond à peu près au début de la renaissance théologique franciscaine sur laquelle l'auteur donne un excellent exposé. Cette renaissance, commandée en partie par un réflexe de défense contre les virulentes attaques de Bzovius, n'alla pas sans quelque raidissement : le chapitre de Tolède décréta, en 1633, que les lecteurs qui oseraient s'écarter de la doctrine de Scot seraient aussitôt révoqués (p. 8). C'est donc une École assez homogène que le P. Sebastian a pour champ d'étude.

Son enquête, conduite, trois ans durant, à travers les bibliothèques de France, d'Italie et surtout d'Espagne, a rassemblé soixante-seize témoins. On serait tenté de la croire exhaustive si l'on n'avait ici un recoupement instructif. Le P. Carol a poursuivi en même temps une enquête analogue. Les résultats de ces deux recherches, indépendantes pour l'essentiel [12], coïncident-ils ? Pour la période 1600-1730, Carol cite 59 franciscains. Si l'enquête de Sebastian était exhaustive, ces 59 se trouveraient tous dans la liste. Or, la confrontation donne le résultat suivant : 22 auteurs propres à Carol, 39 propres à Sebastian ; 37 seulement leur sont communs [13]. Ces chiffres laissent deviner qu'une troisième enquête menée avec un soin analogue atteindrait, elle aussi, plusieurs dizaines d'auteurs supplémentaires : plus encore si elle s'attaquait à la masse énorme des manuscrits qui dorment dans des bibliothèques d'Italie et d'Espagne, et dont les deux auteurs cités

VIII-724 pp. *II. Actas do Congresso mariano dos Franciscanos de Portugal*, Lisboa, 1948, 216 pp. *III. Actas del Congresso mariano franciscano-español*, Madrid, 1948, 396 pp. *IV. Vers le dogme de l'Assomption. Journées d'études mariales*, Montréal, 1948, 449 pp. *V. Actas del Congreso asuncionista franciscano de America latina*, Buenos-Aires, 1949, XXIV-401 pp. *VI. Congrès marial du Puy-en-Velay. L'Assomption de la T. S. Vierge*, 1950, 291 pp. Tous ces volumes se trouvent à l'Academia mariana, via Merulana 124, Roma.

11. Wenceslaus SEBASTIAN, O.F.M., *De B. Virginis universali gratiarum mediatrice*, Roma, Academia Mariana, 1952, in-8° de XXIII-220 pp., 25 × 18.

12. Je dis pour l'essentiel, car Sebastian (p. XXI) a connu l'article de J.-B. CAROL, *Our Lady's part in the Redemption according to seventeenth-century writers*, dans *Franciscan studies*, 24 (1943), pp. 3-20 et 143-158.

13. Les témoignages invoqués par Sébastian dans la section consacrée à la corédemption objective étant au nombre de 47, la prodigieuse enquête du P. Carol, fruit de plus de dix ans de recherches, dépasse celle de son jeune confrère canadien.

n'ont relevé que trois ou quatre échantillons. Cette constatation ne vise pas à diminuer le mérite des deux chercheurs cités. Leur investigation a été conduite avec un soin qui confond d'admiration. Ce qu'il faut conclure — et tous deux le savent bien — c'est qu'à partir du XVI[e] siècle, il est impossible d'être exhaustif en matière d'enquête mariologique.

Après un excellent préambule historique, l'auteur examine le contenu des témoignages selon un ordre systématique. Chose curieuse, son plan rejoint celui du Congrès marial breton de 1910, qui, le premier, explora la grande question de la corédemption mariale. Il comporte trois parties : médiation préfigurée, réalisée sur la terre, continuée au ciel. Sous ces têtes de chapitre, l'auteur détaille avec soin les thèmes et arguments des divers auteurs. Bornons-nous à ce qui concerne la coopération de Marie à la Rédemption objective. Les actes par lesquels la Vierge exerce cette coopération sont de quatre sortes : sa prière, sa compassion, son offrande et (selon deux auteurs seulement, Vulpes et Urrutigoiti), sa mort. Sur la portée de ces actes, les divergences sont assez considérables : les auteurs vont d'une grande imprécision, à l'affirmation, soutenue par le seul C. del Moral, en 1730, que Marie, en dépendance du Christ, a obtenu la Rédemption par un mérite et une satisfaction *de condigno*.

A cet ouvrage, bien fait et bien rédigé, on pourrait reprocher diverses déficiences qui tiennent pour la plupart à une certaine inexpérience [14], mais il importe avant tout de louer ce qu'il apporte de posi-

14. Signalons quelques points pour l'utilité des chercheurs. 1. Un des objectifs de la recherche historique est de préciser le jeu des influences et dépendances entre auteurs, et de discerner les chefs de file des simples copistes. De cela, le P. Sebastian ne s'est pas assez préoccupé. S'il s'était reporté à Salazar, dont les auteurs font si souvent mention explicite, il eût perçu que *plus souvent encore*, ils l'utilisent ou le copient, — et se copient entre eux. Tel texte de Marqués (p. 187, note 17) n'est qu'une citation implicite de Conrad de Saxe, O.F.M. (*Speculum B.M.V.*, éd. 1904, lect. 3, p. 27), etc. 2. Le P. Sebastian a eu la main malheureuse dans ses incursions parmi les auteurs anciens. Les trois textes de saint Bernard qu'il cite pp. 108-109, note 173, sont tous apocryphes; de même l'*Oratio 55*, citée en la même note, n'est pas de saint Anselme. 3. Les accents espagnols sont distribués avec une irrégularité que ne suffit pas à expliquer la souplesse des usages du XVII[e] siècle. 4. L'auteur, dans son *Procemium* (dont la pesanteur dépare un ouvrage beaucoup mieux venu), note l'extrême difficulté qu'il eut à retrouver les ouvrages franciscains du fait que les catalogues de Wadding, Sbaralea et Roskovany ne mentionnent pas les bibliothèques où ils se trouvent. Après pareille déclaration, on s'étonne que dans la soigneuse bibliographie qui suit (pp. XIII-XIX), il s'abstienne lui-même de toute indication; les chercheurs de demain devront

tif. On ne peut que s'associer à l'hommage de la Société mariale américaine, qui, sous la direction de son président, le P. Carol, a décerné à l'auteur de ce volume le *Marian Award 1952*.

Nous ne quittons pas le problème de la médiation mariale en passant à la Collection *Alma socia Christi* (édition des Actes du Congrès de Rome 1950), dont le second volume groupe de très nombreux rapports sur *la coopération de la B. Vierge Marie dans l'acquisition et la distribution des grâces*[15]. Il commence par trois conférences prononcées aux assemblées générales du congrès : deux exposés singulièrement denses du P. Boyer, S.J., et du P. Gagnebet, O.P. Ce dernier propose la doctrine de la corédemption en fonction des objections utilement dressées contre cette doctrine : « Marie rachetée ne saurait être corédemptrice. » Nulle raison d'affirmer la corédemption : « Car, ou bien elle n'ajoute rien à la Rédemption du Christ et alors elle est inutile; ou bien elle lui ajoute quelque chose et, dans ce cas, elle suppose une certaine *insuffisance de fait de cette Rédemption* » : ce qui est contraire à la foi de l'Église. La thèse du P. Gagnebet (ouvertement inspirée de celle des PP. Dillenschneider et Nicolas) tient en ceci : les actes par lesquels l'Immaculée Mère de Dieu s'est associée aux actes rédempteurs du Christ lui valent un « *droit moral* aux grâces qui sont l'objet du *droit strict* acquis par le Christ » (p. 17).

passer par les mêmes pertes de temps. 5. Enfin, son excellent classement des opinions prépare bien, mais laisse désirer le travail propre de la *théologie* positive qui pèserait le poids de ces témoignages, leur valeur comme représentants de la tradition, compte tenu du caractère et du ton des affirmations, de l'enracinement dans la tradition antérieure, des phénomènes de contagion, des réticences, des divergences. Quelques notes en ce sens eussent été utiles en attendant que la multiplication des monographies sur le même sujet permette une conclusion définitive. Je songe aux étranges conclusions auxquelles je serais parvenu si j'avais entériné le classement synthétique des opinions réunies par mon enquête sur le sacerdoce marial (*Marie, l'Église et le Sacerdoce*, Paris, Nouvelles Éditions latines, 1, rue Palatine, 1953, t. II, ch. I. Une méthode fallacieuse, pp. 19-31).

15. *Alma socia Christi, Acta congressus mariologici-mariani, Romae anno sancto MCML celebrati*, vol. II, *de cooperatione B.M. Mariae in acquisitione et distributione gratiarum*, Roma, Academia mariana, 1952, in-8° de VIII-390 pp., 24,5×16,5. On y trouve l'essentiel des rapports des sessions canadiennes et franciscaines presque entièrement consacrées au sujet, quelques rapports de la session flamande. Le volume, véritable mine de documentation sur la corédemption, s'achève par un rapport du P. W. Sebastian, qui résume synthétiquement le livre sur la médiation que nous venons d'analyser.

Suit un exposé singulièrement intéressant du P. Bonnefoy, O.F.M. : pensée pénétrante et acérée, style alerte dominant allégrement l'étendue de l'information sous-jacente, formules denses et bien venues. On ne saurait conseiller meilleure lecture à ceux qui veulent prendre contact avec le point de vue franciscain en mariologie. S'ils n'acceptent pas toutes les thèses dont certaines sont assez neuves (selon l'auteur, le Christ aurait souffert même si Adam n'avait pas péché, p. 35), ils recueilleront de vives lumières sur la primauté du Christ, sur la bonté de Dieu, et sur les bases de la méthodologie mariale.

Je me permets de disperser dans le reste de cette chronique [16] le compte rendu des autres volumes parus de la collection *Alma socia Christi*. Plusieurs d'entre eux trouvent ailleurs une place logique, notamment du fait que les actes du congrès abritent les travaux de plusieurs des Sociétés mariales nationales dont il nous reste à parler maintenant.

II

Sociétés d'études mariales

Un précédent bulletin a signalé que la Mariologische Arbeitgemeinschaft eut, avant sa fondation officielle, une existence de fait au congrès marial de Rome 1950 : les Allemands y tinrent une session consacrée à la mariologie patristique. Les rapports en sont publiés dans la collection *Alma socia* [17]. On ne saurait en exagérer l'importance. Dans le domaine marial, en effet, la nécessité d'un ressourcement se fait sentir très particulièrement, du fait que ce secteur de la théologie a subi une évolution considérable où l'on peut discerner deux phases : 1° des origines à la fin du XIe siècle; 2° de la fin du XIe siècle à nos jours, où une perspective nouvelle surgit et où le développement s'accélère. De là deux tentations : celle de quelques théologiens qui en restent aux Pères et refusent les neuf derniers siècles; celle de la majorité des mariologues professionnels qui ne retiennent guère que la seconde phase et refusent pratiquement la première, refus non moins inconscient que systématique qui se manifeste de deux façons : 1° On néglige les Pères (9 pour 1000 seulement des travaux marials de 1948 à 1951 ont pour objet la patristique, comme on

16. Ci-dessus note 7, et ci-dessous notes 17, 49 et 50.

17. *Alma socia Christi*, vol. V, fasc. I *de B.V. Maria prioribus Ecclesiae saeculis*, Roma, 1952, in-8° de VIII-159 pp., 24×17.

en peut juger par la bibliographie quasi exhaustive de Besutti). 2° On ne les fréquente pas pour eux-mêmes : refusant leur perspective, on ne fait qu'y glaner matière à déduction. En un domaine qui a subi un tel développement, il importe de garder un contact vivant avec *toutes* les sources.

Le rapport inaugural de la session allemande (Dr. A. Winkelhofer) est précisément consacré à cette question de l'homogénéité du dogme marial à travers le temps. Puis, le Dr. K. Delahaye présente une vue d'ensemble (un peu trop systématique peut-être) sur Marie, type de l'Église selon les Pères. Viennent ensuite les études particulières : Dom P. Krüger présente la mariologie d'Ephrem dominée par la virginité de Marie, et qui, à côté de certaines faiblesses (concernant le problème de l'Immaculée Conception) a d'extraordinaires anticipations sur le développement ultérieur. Le Dr. Söll donne la quintessence de sa thèse sur les Cappadociens. Leur mariologie, jusqu'ici particulièrement négligée, atteste avant Ephèse le titre de *Theotokos*, et les premiers linéaments du culte marial. J. Huhn, professeur à Fulda, étudie saint Ambroise, si riche de textes et qui fait accomplir un progrès considérable à la théologie mariale d'Occident. Enfin, un grand spécialiste de saint Augustin, le professeur F. Hoffmann, de Wurzbourg, situe la mariologie de ce docteur dans l'ensemble de son œuvre, et montre le caractère à la fois christocentrique et ecclésiologique de cette théologie de la Vierge [18].

Fondée officiellement à Francfort les 27-29 décembre 1951 après des consultations bien menées par le Dr. C. Feckes (qui en fut élu président), la société commença aussitôt la préparation de son dictionnaire marial. L'année suivante, à Francfort, elle tint sa première assemblée théologique consacrée à un sujet central : « La mission de Marie dans l'histoire du salut est-elle d'être représentante de l'humanité ? » Cette question, formulée en des termes inspirés de saint Thomas d'Aquin et de Léon XIII [19], pose en son point le plus aigu le problème fonda-

18. J'exprime un seul regret au sujet de ce volume. Trois de ces six études ont été déjà identiquement ou substantiellement publiées (*Wissenschaft und Weisheit*, 1949, pp. 72-92 : K. DELAHAYE. *Festschrift K. Adam*, Dusseldorf, 1952, pp. 213-224 : F. HOFFMANN. *Theologische Quartalschrift*, 131, 1951, 162-168 : 288-319, 426-457 : G. SÖLL). Plus que de les reproduire (ce qui est de mince utilité pour les spécialistes), il eût été profitable d'en donner une version, en latin, par exemple. Cela eût permis aux mariologues chez qui la connaissance de l'allemand est relativement peu répandue, de se refaire plus aisément une âme patristique.

19. « *B.M.V. ipsius generis humani personam quodammodo agebat.* » Ency-

mental de la signification du rôle de la Vierge. Les conférences n'ont pas été publiées, mais un résumé de douze pages en a été envoyé aux amis de la Société. Les rapporteurs interrogèrent successivement l'Écriture (M. Freising), les Grecs : de saint Ignace d'Antioche † 110 à Nicolas Cabasilas † 1371 (G. Söll), saint Ambroise (J. Huhn), saint Augustin (F. Hoffmann), saint Thomas (H. M. Köster), Scheeben enfin. Au terme de ces études historiques, O. Semmelroth, S.J., et H. F. Köster affrontèrent la solution, le premier sous l'angle ecclésiologique, l'autre en son ensemble. Les rapporteurs surent respecter les silences des auteurs interrogés et confronter courtoisement leurs opinions divergentes. Ils avouent n'avoir pas abouti à une réponse définitive : « Tel n'était pas le but visé par la société », ajoutent-ils (p. 10); mais par ce ressourcement, par des discussions, ils sont arrivés à une plus profonde intelligence de la question et des méthodes permettant de la résoudre.



En contraste avec ce désintéressement à l'égard du but, la SOCIÉTÉ BELGE est dominée par le souci d'aboutir rapidement à des résultats palpables. J'ai signalé dans une précédente chronique la formule originale de cette société qui, dans ses *Journées sacerdotales mariales*, élabore parallèlement une mariologie systématique et une pastorale mariale, considérant alternativement les années paires et impaires, le point de vue théologique et le point de vue kérygmatique. Les deux premiers volumes sont parus aujourd'hui.

Le premier, magnifiquement édité, est consacré aux questions méthodologiques que pose la constitution du traité de mariologie[20]. Chaque rapport pose une question précise : 1. « L'élaboration d'un traité de mariologie est-elle possible ? » (Mgr J. Lebon). 2. « Quelles sont les conditions de la valeur d'un traité théologique de mariologie ? » (A. Mareau). 3. « Que penser des essais modernes de réalisation d'un traité de mariologie? » (M. Becqué). La première question peut paraître simple, voire simpliste. Elle l'est beaucoup moins qu'il ne semble, si l'on songe aux dangers que court la théologie mariale dès qu'elle s'é-

clique *Octobri mense*, *ASS*, 24 (1891), p. 195. Saint THOMAS, *Summa Theologica*, IIIa, 30, a. 1.

20. *Journées sacerdotales mariales, 1951, Session doctrinale, Floreffe, 3-4-5 septembre*, Dinant, Abbaye Notre-Dame de Leffe, 1952, in-8° de 176 pp., 25,5 × 16,5.

rige en discipline close relevant de principes et de méthodes propres, un danger que le P. Bonnefoy a exprimé avec pénétration :

> La mariologie n'est pas une science autonome, mais un rameau artificiellement détaché du reste de la théologie chrétienne. Traiter la mariologie en science autonome c'est, qu'on le veuille ou non, briser l'unité de la théologie [21].

Pour éviter les pièges de cette « perspective défavorable, cause d'inévitables erreurs » (*ibid.*, p. 47), l'abbé Bonnichon avait proposé naguère de répartir les questions mariales à leur place dans les différents traités où elles prendraient leur vrai sens [22]. On regrette un peu que Mgr Lebon, pour qui la cause était entendue d'avance, ne se soit pas arrêté à ces graves questions et se soit borné à évoquer une objection d'Harnack et la boutade d'un théologien catholique : « On écrirait sur l'ongle du pouce tout ce qu'il y a de théologie digne de ce nom dans la doctrine de la médiation mariale. »

Tandis que la première des questions posées paraissait trop modeste, la quatrième semblera ambitieuse : « Quelle est la meilleure structure interne d'un traité théologique marial ? » En fait le rapporteur, le chanoine J. Thomas, la tourne un peu, et le titre imposé à ce rapport me semble le trahir. Sans discussion préalable, il propose le plan du traité marial qu'il a professé au grand séminaire de Tournai. Ce plan est digne d'intérêt, et l'on croira volontiers que le succès de cet enseignement lui confère une certaine autorité (p. 106). Mais on est un peu en garde, du fait qu'il *semble* se présenter comme « le meilleur », d'autant qu'il est quelque peu révolutionnaire en son principe, et ne va pas sans « bousculer » (l'auteur l'avoue p. 106) « bien des... vues classiques et traditionnelles ». Il a pour caractéristique essentielle :

> de remplacer... le principe donné habituellement (maternité divine, fait pour Marie d'être Mère du Dieu-Rédempteur comme telle) par un autre plus essentiel (celui de l'union nécessaire au Christ médiateur).

Ce principe fondamental, l'auteur le résume en deux mots : *consortium mediativum*. L'idée est juste. Mais il paraît difficile d'en déduire toute la théologie mariale sans compromettre son équilibre et sans sacrifier certaines nuances du libre propos divin. En cet essai séduisant par sa simplicité et sa vigueur on reconnaît l'influence de Mgr Lebon,

21. Rapport cité plus haut, *Alma socia*, II, p. 22.
22. *Pratique de l'enseignement de la théologie mariale*, dans *Bulletin de la Société française d'études mariales*, 2 (1936), pp. 60-62.

président de la nouvelle société, dont la pensée originale a marqué toute une génération de mariologues belges. Ce n'est pas ici le lieu d'examiner ce système qui a sa grandeur et ses mérites, mais a suscité et suscite encore beaucoup de fécondes discussions.

Heureuse initiative, le volume s'achève par trois rapports annexes sur la position mariale des protestants (J. Hamer), des anglicans (J. Gonsette) et des orthodoxes (T. Strotmann). Tous trois me paraissent excellents. Les deux derniers sont courts, mais suggestifs. Le premier donne un exposé bien documenté sur la pensée de Barth.

La société belge a confié l'édition de son second volume à la revue *Évangéliser*[23]. Ce volume, qui traite des problèmes pédagogiques et pratiques que pose l'enseignement de la doctrine mariale, m'est parvenu presque à la veille de l'échéance de cet article, ce qui ne m'a pas permis de le lire entièrement. Mais ce que j'en ai lu m'incite à ne pas tarder pour le recommander. On y trouve le double souci qui était la condition fondamentale de réussite d'une telle entreprise : théologie et information. Les collaborateurs de ce numéro ont su regarder en face les erreurs et excès[24] qu'il faut éviter : dévotion coupée du dogme, ou coupée de l'action, « matérialisation » qui « fait ressembler en certains cas le culte marial à une idolâtrie » (p. 327). Deux soucis dominent l'ensemble des rapports : pénétrer la dévotion mariale de théologie, donner à cette théologie une authentique orientation christocentrique et ecclésiologique. Cela nous change du « marianisme » un peu inquiétant que cultivent çà et là trop de petits bulletins. Le recueil comprend quatre actions : vie paroissiale, enseignement religieux, moyens spéciaux de diffusion (presse et cinéma). Il sera facile d'adapter aux besoins des diverses régions de France les orientations de ce recueil qui vise la situation belge.

Curieuse coïncidence : en même temps que le numéro spécial d'*Évangéliser* m'est parvenu, de Belgique également, un numéro spécial de *Lumen vitae*[25], inspiré par le même dessein : revaloriser théo-

23. *La doctrine mariale dans l'Exposé de la Foi. Journées sacerdotales Basse-Wavre, 29-31 juillet 1952*, nº spécial de *Évangéliser*, 7 (1953), nº 40, pp. 315-317.

24. Je suis prêt à ne plus m'étonner de rien, mais j'ai appris avec stupéfaction (pp. 326-327) que certaines personnes poussaient l'ignorance jusqu'à invoquer « sainte Fatima » ! Résultat d'une propagande « efficace » mais toute en surface.

25. *La Vierge Marie et la formation religieuse*, nº spécial de *Lumen vitae*, 8 (1953), nº 2, pp. 169-312; très belle édition, 16×24. Trois parties : Intro-

logiquement la piété mariale, améliorer sa qualité plus que sa quantité. Le premier recueil était réalisé surtout par des prêtres du ministère, le second surtout par des théologiens. Il contient également un ensemble d'études solides et adaptées : le P. H. Barré y présente l'exemple de saint Bernard, Dom B. Capelle, la valeur pédagogique de la liturgie mariale, Marcel Légaut nous invite à vivre en union avec Marie par le souvenir... Le morceau de résistance est constitué par la contribution de C. Moeller, maître de conférences à l'Université de Louvain : deux articles, clairs, vivants, riches de culture, d'observation psychologique, d'orientations saines et vigoureuses. Le premier est une vaste fresque sur Marie dans la mentalité contemporaine : des incroyants aux catholiques en passant par l'Islam, le judaïsme et les chrétiens séparés (pp. 184-214). L'autre donne des orientations suggestives pour l'enseignement et la prédication. Une série d'études d'ordre plus immédiatement pratique sur les congrégations mariales, la légion de Marie, la formation des enfants et adolescents à la piété envers la Sainte Vierge complète ce volume qui n'oublie pas de nous présenter une bibliographie mariale bien triée et bien classée. Les deux tentatives belges de pédagogie mariale s'harmonisent et se complètent. Elles méritent audience.

***

De plus en plus florissante, la Mariological Society of America (U.S.A.) a publié deux volumes depuis la précédente chronique. A quoi il faut ajouter un intéressant recueil, dû pour une bonne part à la collaboration de membres de cette société [26].

duction, pp. 175-214; Orientations doctrinales, pp. 215-258; Suggestions pratiques, pp. 259-312.

26. *Studies in praise of our blessed Mother edited by Mgr Joseph CLIFFORD FENTON and E. DARVIL BERNARD*, The Catholic university Press, Washington, 17, D.C., 1952, in-16 de XI-280 pp. 22,5 × 14. C'est un recueil des articles marials parus durant ces dernières années dans l'*American Ecclesiastical Review* : riche moisson de trente-deux articles groupés sous les rubriques suivantes : dévotions mariales, titres de la Vierge, questions théologiques (Immaculée Conception, corédemption, Assomption), aspects de la royauté de Marie. Préface et conclusion du cardinal Spellmann. La présentation est parfaite à tous égards. L'ensemble se tient sur un terrain de haute vulgarisation où le spécialiste pourtant trouve aussi à apprendre. On eût aimé, sous ce rapport, avoir la référence de chaque article, ce qui eût permis de juger de l'état de leur documentation. On comprendrait sans doute mieux ainsi, pourquoi, par exemple, l'article sur l'antienne *Cunctas haereses interemisti* (pp. 231-243) n'a

Marian studies III[27] traite de la maternité spirituelle, thème important qui donne leur vrai sens aux questions qu'on groupe le plus souvent sous la rubrique « méditation mariale ». Thème négligé : malgré l'appel des évêques français au seuil de l'année mariale, il n'a guère fait l'objet d'études approfondies. Seuls les Espagnols avaient jusqu'ici accordé à la question l'intérêt qu'elle mérite, mais en s'engageant dans une systématisation qui prête à discussion. La société américaine apporte une excellente enquête traditionnelle et une position du problème très objective qui permet de prendre du recul[28].

L'enquête scripturaire est présentée par le P. E. May, O.M.Cap., qui étudie « quatre textes majeurs » : Gen., 3, 15; Lc, 1, 26-38; Jn, 19, 26-27; Ap., 12. (Le moins significatif est le second; le plus obvie est évidemment le troisième.) W. R. O'Connor explore la tradition : dossier excellent en son ensemble. Toutefois, étant donné la carence de textes explicites antérieurs au XII[e] siècle, on regrette que l'auteur ait omis le témoignage de Georges de Nicomédie († 860), le premier après celui d'Origène, le tout premier qui invite à une dévotion filiale envers Marie. Ce Grec, si proche des latins, paraphrase ainsi la parole du Christ mourant : *Voici ton Fils.*

> Deviens pour (mes disciples) tout ce que les mères deviennent par nature pour leurs fils. Eux, de leur côté, deviendront pour toi des fils et *des fils obéissants*[29].

pas fait son profit des découvertes de L. Brou, *Marie, destructrice de toutes les hérésies*, dans *Ephemerides liturgicae*, 62 (1948), pp. 321-352, et surtout 65 (1951), pp. 28-33.

27. *Marian Studies*, vol. III, 1952. *Proceeding of the Third National Convention of the Mariological Society of America held in New-York City, N.Y. January 3, 4, 1952*, Mariological Society, Holy Name College, Washington, D.C., 1952, in-8° de 276 pp., 23 × 15, $ 2.00.

Signalons aussi un important travail de T. Bartolomei, O.S.M., *La maternità spirituale di Maria. Sua realtà e sviluppo, sua natura ed estensione*, dans *Divus Thomas* (Pl.), 55 (1952), pp. 289 à 357. (Recherche indépendante de la précédente.)

28. Dans l'analyse qui suit, je me permets de changer l'ordre du volume qui commence par l'étude spéculative, pour continuer par le magistère, puis par l'Écriture et la Tradition.

29. *Sermon sur la Vierge au pied de la Croix;* P.G., 100, 1376 D. — N. B. *Monstra te esse matrem* me semble signifier non pas : « Montre que tu es *notre* mère » (*mother to us*, p. 154), mais : « Montre que tu es la *mère de Dieu*, qui ne saurait repousser la demande de celle qui l'a engendré. » Cf. H. Barré, Études mariales, *Marie et l'Église*, I, 9 (1951), p. 133, note 190. — L'histoire des manichéens du Pseudo-Pierre de Sicile (p. 153) est postérieure au IX[e] siècle : probablement début XI[e].

L'enquête du Dr. O'Connor, volontairement rapide à partir du XVIe siècle, est complétée par deux monographies sur Grignion de Montfort (F. A. Setzer, S.M.M.) et Chaminade (F. Friedel, S.M.M.).

Le Dr. G. W. Shea étudie le magistère (pp. 35-110). A cette fin, il a judicieusement utilisé une thèse soutenue à la Grégorienne en 1948 par le Dr. A. BAUMANN : *Essai... sur la maternité spirituelle de Marie dans l'enseignement des papes, du Concile de Trente à nos jours* [30], un excellent travail qui mérite que nous nous y arrêtions. On se borne ordinairement à consulter l'enseignement marial des cinq derniers papes. Baumann a eu le mérite de remonter plus haut. Ainsi nous fait-il saisir le tournant que marquent à cet égard les *Actes* de Pie IX et de Léon XIII, plus encore de Léon XIII, au moins en ce qui concerne la maternité spirituelle : ce pape fut le premier à présenter une doctrine sur la place de Marie dans le Corps mystique, le premier à envisager la portée du consentement qu'elle donna au nom de l'humanité (*supra*, note 19), le premier à élargir sa maternité au delà des frontières de l'Église visible [31], etc. Avec ces deux pontifes, le Siège Apostolique, qui s'était tenu dans un rôle doctrinal plutôt expectatif et modérateur, entre dans le mouvement du développement doctrinal post-tridentin pour en prendre la tête de façon active. Le livre, muni de multiples répertoires [32], constitue un parfait instrument de travail. G. W. Shea ne pouvait donc mieux faire que de se référer à cette excellente thèse; il l'a utilisée pour guider son effort et non pour y

30. Aloïs BAUMANN, *Maria Mater nostra spiritualis*, Brixen, 1948, Fb. Hofbuchdruckerei, A. Weger, 1948, in-8° de XII-112 pp., 24×16,5.

31. Chez les prédécesseurs de Léon XIII, Marie est seulement mère des *chrétiens*, chez lui, elle devient mère du *genre humain* (pp. 97-98). On lui doit aussi cette prière où se manifeste son sens œcuménique : « *Vergine Immaculata... guardete pietosa ai nostri dissidenti fratelli che sono pur vostri figli...* » (*ASS*, 28, 1895-1896, p. 501). Seul, Pie XI, le pape des missions, poussera plus loin : « Marie, à l'âme maternelle de qui tous les hommes furent confiés au Calvaire, n'a pas moins d'attentions et d'amour pour *ceux qui ignorent avoir été rachetés par le Christ* » (*ASS*, 18, 1926, p. 83). J'étudie cette question dans l'*Union missionnaire du Clergé*, octobre 1953.

32. Notamment : Répertoire des sources (pp. VII-VIII), Bibliographie (IX-X), Index onomastique (XI-XII).

Voici l'essentiel du plan de l'ouvrage : 1. Étude chronologique des divers documents (pp. 10-21). 2. Bases scripturaires, traditionnelles et théologiques de la maternité spirituelle. 3. Son mode et domaine d'action. Chaque paragraphe présente le saisissant développement de la doctrine, des origines aux papes de ce siècle.

suppléer. Il a tenté notamment de remonter en deçà du Concile de Trente. Mais sa recherche ne l'a guère conduit plus haut. Une fois éliminé un texte apocryphe de Grégoire II (715-731) que cite Terrien, le premier témoignage papal sur la maternité de Marie date du 27 février 1477 [33]. Dans la Bulle *Cum praecelsa* (citée au début de cette chronique), Sixte IV appelle Marie *Mater gratiae.* L'expression se présente incidemment dans un contexte qui ne permet pas d'en préciser le sens. Les papes suivants n'en disent pas plus long. Benoît XIV est le premier qui rattache cette maternité à sa base scripturaire : Jean, 19, 26-27.

Sur le terrain spéculatif, la maternité spirituelle pose beaucoup de problèmes. Marie n'est évidemment pas notre mère *comme* elle est mère du Christ : elle l'a engendré dans l'ordre physique et sa maternité à notre égard se situe dans l'ordre purement spirituel de la grâce, en sorte qu'on n'est pas en droit de déduire, sans plus d'examen : « Marie est mère du Christ-Chef, *donc* mère des membres. » On voit ainsi comment se pose le problème de la nature de la maternité spirituelle : Marie est-elle notre mère parce qu'elle est mère de notre Chef le Christ, à qui nous sommes identifiés par la grâce ? ou bien est-elle notre mère parce que, par sa communion douloureuse à la Passion du Christ, elle a mérité avec lui les grâces par lesquelles nous renaissons à la vie ? Les théologiens espagnols penchent pour la première solution, W. Sebastian, dans un rapport inaugural qui pose très clairement le problème (pp. 14-34), préfère la seconde. Il me semble avoir raison. Prenons garde toutefois d'opposer les deux solutions. La maternité spirituelle de Marie se forme dans le temps. En résumant à gros traits : elle est notre mère d'abord en esprit et en puissance, puis radicalement à l'Incarnation, virtuellement au Calvaire, et effectivement à la Pentecôte, lorsque l'Esprit vient constituer l'Église en sa réalité de grâce. C. Vollert, S.J., complète le rapport de W. Sebastian en étudiant la signification de la maternité spirituelle de Marie par rapport à la doctrine du Corps mystique.

Marian studies IV [34] étudie selon les mêmes méthodes la royauté de Marie : le volume précédent ayant examiné les témoignages liturgi-

33. Le P. Shea n'a pas pris connaissance du travail de Sericoli et de son édition critique, recensés au début de cette chronique.

34. *Marian Studies*, vol. IV, 1953. *Proceedings of the fourth marial convention... held in Cleveland, Ohio, on January 5, 6, 1953, ib.*, in-8° de 183 pp., 23 × 15, $ 2.

ques [35], il restait à étudier : l'Écriture, la tradition [36] et plus spécialement le magistère [37]. Ces rapports positifs sont précédés d'un rapport spéculatif de Mgr F. Vandry, qui étudie la nature et les fondements de ce privilège : Marie acquiert sa royauté, comme sa maternité spirituelle, par sa coopération au sacrifice du Calvaire.

Les deux volumes, précédés d'une chronique, s'achèvent par un rapport financier qui nous fait rêver, nous autres gens d'Europe, handicapés dans la publication de nos bulletins par un perpétuel déficit. Une fois leurs bulletins luxueusement publiés, et le montant de prix substantiels versé chaque année aux lauréats, le budget accuse encore un bénéfice.

***

Pourtant, même sur le nouveau continent, le problème financier se pose. Une précédente chronique faisait observer, que, durant ses deux premières années d'existence, la SOCIÉTÉ CANADIENNE D'ÉTUDES MARIALES n'avait pu éditer ses rapports. Depuis, une solution a été trouvée. M. Roger Brien, membre de la société, lui offre chaque année l'hospitalité d'un numéro de sa revue *Marie* : numéro d'un caractère théologique plus poussé, mais qui oblige les rapporteurs à rester au niveau du large public de ce magazine. Certains savent pourtant apporter une solide information grâce à l'usage de notes, renvoyées à la fin de l'article. Nous avons eu ainsi le plaisir de faire connaissance avec cette société, qui, sous certains rapports, est à l'avant-garde, puisqu'elle est seule, par exemple, à accorder la parole à des laïcs. Outre la série du Congrès marial international publiée dans *Alma socia II*,

35. K. B. MOORE, O. Carm., *The Queenship of the Blessed Virgin in the Liturgy*, dans *Marian Studies*, 3 (1952), pp. 218-229.

36. La patristique est étudiée par M. J. Donnelly, S.J., le moyen âge et la période moderne par S. Smith, O.F.M. — Donnelly reconnaît (p. 108) ce qu'il doit à l'excellente enquête du P. Barré : *La royauté de Marie durant les neuf premiers siècles*, dans *Recherches de Sciences religieuses*, 29 (1939), pp. 129-162 et 305-334 : un article déjà ancien, mais qui a alimenté toutes les études ultérieures. Concernant l'article de Smith, notons que le *Sermo 11* (cité p. 136) est de Nicolas de Clairvaux; p. 137 : A. Wilmart a fait le tri des *orationes* authentiques de saint Anselme dans *Revue Bénédictine*, 36 (1924), pp. 52-71, le n° 46 est inauthentique; p. 140 : les méditations attribuées à Anselme de Lucques sont très postérieures (XIIIe siècle).

37. L'étude générale approfondie de E. Carrol, O. Carm., occupe un tiers du recueil (pp. 29-81). Elle est complétée par une étude spéciale de F. M. Schmidt, O.M.Cap., sur l'encyclique *Quas primas* de Pie XI (11 décembre 1925, *AAS*, 17, 1925, pp. 593-610).

nous avons lu dans *Marie* les études des assemblées de 1951, consacrées à l'Assomption [38], et de 1952, consacrées à la corédemption [39].

***

Une précédente chronique a rendu compte de la XIe session de la SOCIETAD MARIOLÓGICA ESPAÑOLA qui, au Congrès marial de Rome, avait dressé le bilan de dix années d'études. Ce volume XI d'*Estudios marianos* forme sous une autre couverture le volume IV de la collection *Alma socia Christi* [40]. Deux autres volumes ont paru depuis.

Le tome XII constitue le plus ample commentaire qui ait été donné de la Bulle *Ineffabilis* [41]. On y trouve deux séries de rapports historiques et dogmatiques. R. Rabanos, C.M., étudie l'argumentation scripturaire de la Bible, notamment le fameux Protévangile (Gen., 3, 15), F. Franquesa, C.M.F., l'argument de tradition, J. M. Bover, l'usage liturgique des textes bibliques dans la nouvelle messe de l'Assomption, tandis que M. J. Gordillo, S.J., montre comment la lettre *Cogitis me* du Pseudo-Jérôme, document opposé à l'Assomption corporelle qui fournit longtemps les leçons du second nocturne de la fête, fut supplantée à partir du XVIe siècle par l'homélie de saint Jean Damascène que nous lisons aujourd'hui. A ce Docteur, auquel la Bulle accorde le premier rang parmi les témoins de l'Assomption [42], J. M. Canal, C.M.F., consacre une étude spéciale (pp. 270-300). H. Perez, S.J., fait le point sur l'histoire de la doctrine de l'Immaculée Conception en Espagne ; un champ où il reste beaucoup à étudier, et avec fruit, étant donné le rôle de premier plan que joua ce pays pour la découverte d'un dogme si obscurci chez les latins [43].

38. *Marie*, 5 (1951-1952), n° 4, pp. 8-67.

39. *Ibid.*, 6 (1952-1953), n° 5, pp. 6-53. Les deux rapports de base, solidement documentés sont ceux des PP. P.-A. VADEBONCŒUR, C.SS.R., *Le caractère social de la grâce de Marie*, pp. 15-25, et R. MORENCY, S.J., *Nature de la corédemption mariale*, pp. 25-30. Ces études complètent la série publiée dans *Alma socia Christi*, II, pp. 49-92 et 77-183, consacrée également à la corédemption.

40. Rome, Academia mariana, 1951. Compte rendu dans *La Vie Spirituelle*, 86 (1952), pp. 182-184.

41. *Estudios marianos, año XI, vol. XII*, Madrid, Buen Suceso 22, in-8° de 371 pp., 17×24. 60 pesetas.

42. *AAS*, 42 (1950), p. 761 : « Prae caeteris eximius traditionis hujus veritatis praeco. »

43. Malheureusement les indications de l'auteur sont bien vagues et bien peu à jour. Il ignore notamment le très important travail de P. Braña ARRESE, *De Immaculata Conceptione... secundum theologos hispanos*, saeculi XIV, Rome, 1950 (recensé dans *La Vie Spirituelle*, 87, 1952, p. 398).

Du point de vue dogmatique, le P. F. Solá, S.J., examine la question de la mort de Marie, celle qui pose le plus de problèmes. On se demandait si Pie XII trancherait le débat qui oppose des théologiens comme les Pères, M. Jugie et T. Gallus, pour qui le fait de la mort est non définissable, incertain, ou même improbable, à ceux pour qui il fait partie intégrante de la foi à l'Assomption. Devant ce problème, trois solutions étaient possibles : définir le point mis en doute, définir la *résurrection* de la Vierge (ce qui eût inclus, sans le formuler explicitement, le fait de la mort), ou parler de sa *glorification* corporelle sans rien préciser sur la fin de sa destinée terrestre. C'est la troisième solution que Pie XII a adoptée. Sans aller jusqu'à éliminer de son argumentation les témoignages traditionnels qui parlaient de la *mort*, le pape, chaque fois qu'il parle en son nom, même pour résumer ces témoignages, évite d'employer tout terme qui impliquerait en quelque façon la mort de Marie. Cette volonté d'abstention posait un problème de rédaction des plus difficiles, qui a été fort élégamment résolu. Que conclure de là ? Avec beaucoup de soin, le P. Solá examine les réponses à cette question. Elles sont des plus diverses. Certains voient dans cette volonté de silence un argument positif pour l'*immortalité* de Notre-Dame et seraient presque tentés d'en trouver là une sorte de définition implicite. D'autres estiment que la question reste ouverte exactement comme auparavant. D'autres enfin trouvent dans la Bulle des insinuations et jusqu'à une sorte de définition implicite de la mort de Marie. Le P. Solá, se fondant sur les témoignages traditionnels qui illustrent le document, et sur l'analyse minutieuse de certaines affirmations, prononce cette conclusion :

> Le pape n'a pas voulu définir (la mort de Marie), cependant, après la Constitution Apostolique *Munificentissimus Deus* et à la lumière de ses enseignements, nous croyons qu'elle ne reste plus aussi libre matière à discussion qu'auparavant, et que serait bien téméraire celui qui en douterait (p. 156).

La solution est nuancée, mais la seconde partie me semble aller au delà des intentions d'un texte qui manifeste une si nette volonté de ne pas s'engager, comme les analyses du P. M. Peinador (pp. 31-32) me semblent l'établir. Au terme de sa très sérieuse étude, le P. Solá semble succomber en quelque façon à une tentation du génie intuitif de l'Espagne, si prompt à saisir le cœur des réalités de foi, qu'il a peine à ne pas voir dans un texte limité le tout de la vérité qu'elle lui suggère [44]. Cet excès d'une qualité théologale authentique, s'il peut

44. Je n'ai pas à examiner ici le fond de la question. Le problème de la

appeler des réserves sur le terrain de la stricte exégèse, vivific les études suivantes qui, hors de tout souci de controverse, se présentent comme des méditations théologiques explorant en profondeur les divers aspects dogmatiques de la bulle : Gregorio de Jesús Crucificado, O.C.D., l'étudie du point de vue de la corédemption; L. Colomer, O.F.M., en développe les suggestions, notamment en ce qui concerne la maternité spirituelle. Le P. García Rodriguez en examine l'argumentation théologique : l'Assomption ne s'y présente pas comme déduite de tel ou tel privilège de Marie, mais comme le lieu géométrique et le lien harmonieux de tous les autres.

Je regrette que la place me manque pour signaler les études annexes du recueil, notamment celle de J. M. Alonso, C.M.F., qui achève son diptyque sur deux tentatives de mariologie trinitaire au XVIIe siècle : l'École française ou bérullienne, et l'École espagnole qui pourrait bien en être la source[45].

Estudios marianos XIII[46] vient de paraître avec quelque retard, puisque l'assemblée correspondante se tint du 27 au 31 mai, à Barcelone, durant le congrès eucharistique. Le thème est suggéré par la circonstance : Marie et l'Eucharistie, sujet difficile où la minceur des données révélées crée une tentation de s'évader dans l'imagination ou les subtilités[47].

La donnée la plus significative qu'offre le rapport théologico-exégétique du P. M. Peinador, C.M.F., c'est que Marie, présente dans l'Église des premiers jours (Act., 1, 14), dut participer à la « fraction du pain » (Act., 2, 42, 46-47). Partant de ce fait, le P. L. Colomer, O.F.M., considère les effets spirituels et corporels de la communion de Marie. On regrette la seconde partie de l'étude. Les questions examinées (la Vierge s'alimenta-t-elle de la seule eucharistie ? Les espèces eucharistiques restaient-elles en elle incorrompues d'une communion à l'autre et y demeureront-elles éternellement au ciel pour donner aux élus

« mort » de Marie a suscité une littérature considérable. L'argumentation me semble laisser souvent de côté des aspects essentiels de la question. Je reviendrai peut-être, dans une chronique moins chargée, sur cette question extrêmement intéressante.

45. *Hacia una Mariología Trinitaria : dos escuelas*, I, dans *Estudios Marianos*, 10 (1949), pp. 141-191, et II, *ibid.*, 12 (1952), pp. 237-267.

46. In-8° de 380 pp., 17×24, 60 pesetas.

47. J'ai examiné cette question dans un article sur *Marie et l'Eucharistie dans la Tradition* que m'a demandé la revue canadienne *Marie*, pour le numéro spécial qu'elle consacre aux rapports de Notre-Dame avec le Très Saint-Sacrement.

le spectacle du miracle de la transsubstantiation qui leur échappa durant leur vie ?) me semblent être de celles qu'il faut éliminer de la théologie. Partant de la coopération de Marie au sacrifice rédempteur, coopération à laquelle ils donnent valeur, non seulement de communion, mais d'efficience, trois autres rapports envisagent le rôle de la Vierge dans l'accomplissement du sacrifice eucharistique (J. Solano, S.J.), dans la communion des chrétiens (Gregorio de Jesús Crucificado, O.C.D.), enfin l'aspect sacerdotal des relations de Marie avec l'Eucharistie : rôle sacerdotal et victimal uni à celui de Jésus et d'où découle pour elle (comme Bourgoing[48] l'avait insinué avant le P. E. Sauras) un « double pouvoir sur le corps physique du Christ et sur son Corps mystique ». Ces rapports présentés avec la clarté et la vigueur auxquelles nous ont habitués les volumes d'*Estudios marianos*, représentent une tendance très avancée de la théologie mariale. Je serais porté à y mettre bien des nuances.

Antérieurement au XVIIe siècle, la question des rapports de Marie à l'Eucharistie était considérée avec sobriété : essentiellement par rapport à l'Incarnation (le corps eucharistique est chair née de Marie), secondairement par rapport à son intercession actuelle. Il est légitime de dépasser ce point de vue, et d'ajouter d'autres conclusions à partir de la doctrine, de plus en plus admise de la coopération de Marie à l'accomplissement même de la Rédemption, cette voie neuve doit être abordée avec précaution, et non sans tenir compte du fait que le rôle de la Vierge se situe dans la ligne de la sainteté, et non dans celle du sacerdoce hiérarchique, dans l'ordre de la foi et non dans celui des sacrements, dans le sens de la féminité en un mot, et non dans celui des fonctions que Dieu a toujours réservées à des hommes. Dans cette ligne, on perçoit la déformation qu'implique l'attribution à la Vierge de « pouvoirs » sacerdotaux et d'une causalité instrumentale analogue à celle du sacerdoce hiérarchique. J'ai longuement analysé cela ailleurs[49].

Trois études intéressantes à signaler dans ce volume. Le P. B. Mon-

48. « Les prêtres ont deux puissances, l'une sur le corps naturel de Jésus... l'autre sur son Corps mystique... La première est une ombre de la maternité de Marie, et l'autre, de sa souveraine puissance. » F. BOURGOING, *Vérités et excellences*, Paris, Huré, 1636, t. II. Med. 19, § 3, pp. 183-184 (éd. latine de 1629, t. II, p. 237).

49. *Marie, l'Église et le Sacerdoce*, Paris, Nouvelles Éditions latines, 1953, t. II, pp. 70-79, 120-130, 164-170, surtout p. 170. Ce tome II, récemment paru, sera recensé prochainement dans les pages bibliographiques de *La Vie Spirituelle*.

segú, C.P., étudie le thème dans les *autos sacramentels* si caractéristiques du XVI[e] siècle espagnol [50]. Ce genre littéraire, qu'illustra Calderón, présente une doctrine sobre sous une grande richesse d'images. Le P. S. Gutiérrez, O.S.A., présente la pensée de B. de Los Rios, O.S.A. († 1652). On eût aimé que fût signalée la dépendance de cet auteur à l'égard du jésuite Chirino de Salazar [51] et qu'une mise au point fût faite sur ses formules parfois excessives [52]. On eût aimé aussi une note critique dans l'étude si bien documentée et si bien décantée de J. M. Delgado Varela sur J. Velasquez, S.J., qui écrivit en 1658 le premier ouvrage *ex professo* sur les rapports de Marie et de l'Eucharistie [53]. Le P. Delgado accorde à la doctrine eucharistico-mariale de son auteur (dont il a pieusement épuré la pensée) « une profondeur sans égale » (p. 249) et estime qu'on « trouve rarement un enchaînement doctrinal aussi parfait »... (p. 261). Pourtant Faber, si indulgent à l'ordinaire pour les petits côtés de la théologie mariale (surtout en ce

50. Jeux scéniques, destinés à glorifier allégoriquement l'Eucharistie, genre littéraire qu'illustra Calderón. L'article, intéressant, est malheureusement avare de références et de dates. Dans son introduction, l'auteur part en guerre contre les étrangers « dont la proverbiale ignorance (des choses espagnoles) atteint son comble concernant les autos sacramentels... On compterait sur les doigts de la main ceux qui sauraient dire ce que c'est » (p. 277). Je ne sais si nous méritons ce reproche en France. Malgré notre réputation de laïcisme et de sectarisme, un des spectateurs marquants de cette année fut précisément un auto sacramentel de Calderón : *La dévotion à la Croix*. Les plus grands noms de la littérature, du théâtre et des arts participèrent à l'adaptation et à la réalisation de la célèbre œuvre espagnole. La presse et la radio ont diffusé et commenté avec une exceptionnelle ampleur cet événement de la saison théâtrale.

51. Cf. R. Laurentin, *Marie, l'Église et le Sacerdoce*, Paris, Nouvelles Éditions latines, 1953, t. I, pp. 264-265.

52. Une des pensées maîtresses de Los Rios (dont la source, ici encore, est Salazar), c'est que Jésus est « la chose de Marie (*res... et peculium*) de Marie (pp. 227, 231, 233, 237), « placé sous son pouvoir maternel » (p. 237). Cette transposition dans un ordre personnaliste des théories juridiques sur la propriété des objets, cette réification du Christ, au moins dans le vocabulaire, appelleraient bien des mises au point.

53. Le consciencieux historien de la pensée mariale espagnole du XVII[e] siècle qu'est J. M. Delgado Varela éclaircit le mystère du premier tome, soi-disant perdu, de *de Augustissimo Eucharistiae mysterio sive de Maria forma Dei. Pars altera*, écrit en 1658 par Velasquez. La *Pars Prima*, ce sont tout simplement les *Dissertationes et annotationes de Maria Immaculata*, ouvrage bien connu édité par le même auteur à Lyon, Anisson, 1653. Ce point avait échappé jusqu'ici à tous les bibliographes (cf. Sommervogel, 8, 545).

domaine où il accueillit lui-même de bien étranges opinions), portait sur le livre de Velasquez ce jugement sévère :

> C'est là, à ma connaissance, l'ouvrage le plus volumineux qui ait jamais été écrit sur les rapports qui existent entre le Saint-Sacrement et la Sainte Vierge. Et c'est un triste modèle du genre. Dénué de valeur théologique, fatigant par la multiplicité de ses analogies forcées, poussant trop loin les doctrines et torturant l'Écriture, c'est précisément un de ces livres qui portent préjudice à la véritable dévotion envers la Sainte Vierge, tant à cause de la réaction qu'ils produisent que des efforts qu'ils tentent pour élever ce culte à un rang que la théologie ne lui assigne point. Jeter l'étonnement dans les esprits par des assertions extravagantes, puis, ensuite, venir dire que ce langage outré ne représente pas une vérité théologique, mais seulement une figure exagérée, c'est le meilleur moyen de ruiner la vérité catholique et de perdre les âmes [54].

Le volume XIII d'*Estudios marianos*, qui apporte une documentation neuve et renouvelle la position de bien des problèmes, s'ouvre par une belle étude du P. N. García Garcés sur les relations entre l'Eucharistie, la Vierge et la Paix. Il s'achève par une conférence spirituelle du P. Basilio de San Pablo, C.P., sur la Vierge et la réparation eucharistique.

Du volume XIII d'*Estudios marianos*, rapprochons le volume VI d'*Alma socia* [55], dont le premier fascicule contient les rapports de la session des Pères du Saint-Sacrement sur Marie et l'Eucharistie. Le P. A. Bea, S.J., y traite la question scripturaire (Act., 1, 14, et 2, 42), Mgr G. Lercaro, archevêque de Ravenne, étudie en son ensemble la question théologique des relations entre Marie et l'Eucharistie. Huit courts rapports présentent les témoignages des diverses liturgies orientales. Le P. de Keyser, S.S.S., retrace l'histoire de la dévotion de son ordre à Notre-Dame du Très-Saint-Sacrement, dont le P. R. Garrigou-Lagrange dégage la signification essentielle : l'imitation de la Vierge, « modèle de dévotion eucharistique » (p. 97). Particulièrement neuve est la conférence de Mgr G. Fallani sur l'iconographie du sujet. Deux allocutions des cardinaux M. Massimi et E. Ruffini (cette dernière réé-

54. F. W. Faber, *The Blessed Sacrament*, trad. M. F. de Bernhardt, *Le Saint-Sacrement*, Paris, Bray, 1856, t. II, p. 344, note 1.

55. *Alma socia Christi*, vol. IV, fasc. I, *De B.V. Maria et Sanctissima Eucharistia*, Roma, Academia mariana, 1952, in-8° de VIII-150 pp.; 8 * planches hors texte.

ditée de 1939) encadrent ce volume qu'achèvent huit planches hors texte, dont plusieurs sont fort curieuses et peu connues.

*
* *

Cependant la SOCIÉTÉ FRANÇAISE D'ÉTUDES MARIALES poursuit ses travaux sur *Marie et l'Église* [56]. Le premier volume, contenant l'introduction du P. M.-J. Nicolas, O.P., les rapports historiques et la bibliographie critique du sujet, vient de sortir après un retard causé par des difficultés financières. Il a reçu un excellent accueil. Plus de la moitié du volume (pp. 59-144) est occupée par le rapport du P. Barré, C.S.Sp., dont j'avais signalé l'intérêt, après l'avoir entendu prononcer à Sept-Fons; mais à la lecture, avec ses nombreux textes et ses notes abondantes, il se révèle plus riche encore. Il renouvelle l'histoire de la mariologie médiévale par un apport considérable de textes manuscrits et la révision de divers problèmes d'authenticité. Sur presque tous les grands thèmes marials l'auteur apporte des textes neufs qui reculent dans le passé bien des idées que l'on croyait plus récentes. Une seule chose appelle correction — et que l'auteur ne pouvait savoir au moment où il écrivit, pas plus que moi-même. Son rapport prend pour terminus *ad quem* saint Albert unanimement reconnu pour l'auteur du grand *Mariale super missus*, édité au début du tome XXXVII de l'édition Borgnet. En préparant l'édition critique des œuvres de ce Docteur, la commission de Münster a été amenée à rejeter l'authenticité de cette œuvre que nul doute n'avait jusqu'ici effleurée. Je reparlerai de cette découverte, encore inédite, dès que l'étude, dont je sais les conclusions grâce à l'obligeance de son auteur, le P. Fries, C.SS.R., aura été publiée dans les *Baeumker Beiträge*. Mais, cette œuvre étant une des plus souvent citées par les mariologues, il importe de les prévenir sans plus tarder.

Suivant de près le premier volume, *Marie et l'Église II* vient de paraître [57]. Le P. F.-M. Braun, O.P., y présente le témoignage de l'Écriture (Ap., 12), le P. Y. M.-J. Congar, O.P., le point de vue des protestants. Commence ensuite la série des rapports spéculatifs. Le P. J. Lécuyer, C.S.Sp., envisage Marie et l'Église comme Mère et Épouse du Christ, R. Laurentin les considère dans leur coopération

56. *Études mariales, Marie et l'Église*, I, dans *Bulletin de la Société française d'études mariales*, 9 (1951), Paris, Lethielleux, 10, rue Cassette (VIe), in-16 de VI-154 pp., 25×16, 1000 francs.

57. *Marie et l'Église*, II, dans *Bulletin de la Société française d'études mariales*, 10 (1952), *ibid.*, 112 pp., 800 fr.

respective à la Rédemption, le P. M.-M. Philipon, O.P., dans leur maternité spirituelle.

Cette année, à Lille, les 10-11-12 septembre 1953, tandis que s'imprimera cet article, la société mettra un terme à ce cycle d'études en examinant les derniers aspects spéculatifs de la question : Sainteté de Marie et sainteté de l'Église (R. Laurentin), Virginité de Marie et de l'Église (A.-M. Henry, O.P.), Marie dans l'Église (J.-F. Bonnefoy, O.F.M.), l'Église en Marie (C. Dillenschneider, C.SS.R.), Marie, mère de l'Église (T. Koehler, S.M.). Le P. M.-J. Nicolas tirera les conclusions de cet ensemble d'études dont le sujet est à la fois actuel et enraciné dans la tradition la plus ancienne. C'est au rapport *Ève-Marie* qui, dans l'antiquité chrétienne, est si intimement lié au rapport *Marie-Église* que seront consacrés les travaux du prochain cycle de la société (1954-1957).

Ces thèmes, comme ceux qu'a choisis la société allemande, sont de ceux qui semblent le plus utile à la théologie mariale d'aujourd'hui, qui, en se spécialisant et en se développant à outrance, tend à s'ériger en discipline close, en sorte que se creuse une sorte de fossé entre les mariologues et le reste des théologiens. L'étude de ces sujets qui donnent lieu à un ressourcement patristique et tendent à situer la Vierge à sa place dans l'ensemble de la théologie, peut faire beaucoup pour réintégrer pleinement la doctrine mariale à sa place dans l'ensemble de la théologie catholique.

R. Laurentin.

A TRAVERS LES REVUES

JE NE VOUS LAISSE PAS ORPHELINS

Dans le deuxième numéro de BIBLE ET VIE CHRÉTIENNE, Dom Célestin Charlier nous donne un article qu'il intitule : *La présence dans l'absence*; il nous place du coup au centre du mystère du Saint-Esprit par une profonde réflexion sur saint Jean, 14, 23, 31. L'Église a choisi ce texte comme évangile de la Pentecôte, elle a pressenti là l'enseignement central sur la présence de la troisième Personne dans nos cœurs. Dom Célestin Charlier veut attirer notre attention sur ce passage. Une étude rapide du discours après la Cène risque parfois de le sacrifier au profit des chapitres suivants.

L'enseignement de Jésus est coupé de cinq objections, deux de Pierre, une de Thomas, une de Philippe et une de Jude. Si saint Jean nous a rapporté ces interruptions, c'est pour nous acheminer vers une lumière essentielle et nous faire percevoir la progression de l'enseignement de Jésus :

1. Il annonce son départ.
2. Ce voyage est un mystère.
3. Il a un rendez-vous auprès du Père.
4. Il est lui-même la voie qui mène vers le Père.
5. La Révélation du Père par le Fils se continuera par le Saint-Esprit : c'est la présence de Jésus dans son absence.

Dom Charlier divise chacune de ces cinq parties en trois temps : thèse, antithèse et synthèse. Il cherche à dessiner ainsi le plus nettement possible la progression de la pensée de saint Jean.

Jésus veut faire comprendre tout d'abord que la séparation est nécessaire : les apôtres n'ont pas encore bien compris de quelle façon Jésus doit être glorifié. Les perspectives d'un messianisme temporel miroitent encore à leurs yeux. Le terme de la rencontre visible doit aussi purifier leur amour et les mettre d'une façon plus spirituelle, plus totale au contact de la Personne divine.

Le Saint-Esprit va mettre les disciples face au seul monde divin :

> Si Jésus ne peut être compris par les siens, s'il faut que soit détruit

le monde humain où ils le rejoignaient, c'est pour permettre l'affleurement du monde divin où lui-même va se retirer : *si vous m'aimiez, vous vous réjouiriez certes de ce que je vais au Père* (14, 28). Or, ce plan divin et ce monde de Dieu, cette vitalité d'amour que le Père déverse en son Fils unique est proprement l'Esprit-Saint. A sa mort, Jésus se dérobera à la saisie des yeux charnels : par l'Esprit, il se rend à la vision de sa gloire intime et à la communication de sa personne.

Ainsi la vraie paix pourra s'enraciner dans leur âme :

Le premier Paraclet avait été Jésus : sa seule présence humaine avait eu sur les siens un effet stimulant et reposant tout ensemble. C'est l'Esprit, désormais, qui doit leur apporter de sa part cette « paix », mais d'une nouvelle manière : non plus au niveau de l'affectivité, mais à la racine spirituelle de l'âme, là où elle s'ouvre sur la solitude de Dieu.

Et ce sera alors l'union parfaite avec Jésus :

Par l'Esprit, le contact sera rétabli entre Jésus et les siens, un même principe divin les régira, un même souffle, celui de la bouche de Dieu, les animera; une même respiration, celle du Père et de son Fils les vivifiera.

L'article de Dom Célestin Charlier a le mérite d'avoir attiré l'attention sur la structure littéraire d'un texte qui porte en elle de telles richesses spirituelles.

Toutefois, on peut se demander si saint Jean est à l'aise dans les cadres ternaires — thèse, antithèse, synthèse — qui sont ceux de la pensée hégélienne. Il semble bien que cette application systématique des trois temps de la dialectique se fasse parfois au détriment du sens obvie des textes. Son deuxième cycle, par exemple, se termine par une « synthèse » : « Il y a une séparation plus profonde que la mort physique. » Si on recourt au texte, on s'aperçoit que ce titre recouvre le verset 28 du chapitre 13. On peut y lire : *Jésus répondit : tu donneras ta vie pour moi... En vérité, en vérité, je te le dis, le coq ne chantera pas avant que tu ne m'aies renié trois fois*. On saisit mal le rapport. Plutôt que d'user de cet étroit appareil dialectique, il aurait mieux valu, plus simplement, grouper les versets autour des questions des apôtres et donner comme schéma d'ensemble celui de la conversation.

Par ailleurs, Dom Célestin Charlier remarque que « ni les thèmes de l'incompréhension des disciples, ni celui de la nécessaire séparation n'ont de valeur en soi. Ils sont là pour servir d'antithèse à la promesse de réconfort ». Je crains que l'on ne mette ici sous l'accolade de « thème » des réalités fort diverses; l'insistance sur l'incompréhension des disciples est peut-être un procédé littéraire de saint Jean, la « nécesssaire séparation » n'est rien moins que la Pâque nouvelle, le passage, le sacrifice du Fils de Dieu. Dire qu'elle n'a pas de valeur en soit est une formule malheureuse.

Cette notion de « thème » mériterait bien des précisions. Le thème, c'est quelquefois un corps

de doctrine révélé, le concept-maître d'un auteur sacré, une simple métaphore ou un pur artifice de présentation. Qu'est-ce au juste qu'un « thème »? L'éditorial du même numéro ne nous apporte pas beaucoup de lumière, on peut y lire en effet que

> le culte de la Vierge et la dévotion au Sacré-Cœur sont d'authentiques sous-thèmes du thème de l'Esprit, répondant mieux à des besoins affectifs qui éprouvaient quelque peine à s'attacher à une réalité aussi transcendante, aussi impalpable et aussi peu saisissable pour l'imagination que celle d'un souffle divin.

Ici le culte, la dévotion sont des thèmes, le Saint-Esprit est un thème, mais le « souffle » divin que l'on pourrait croire une métaphore est une réalité... En ces matières un effort de propriété du langage théologique serait le bienvenu.

Si l'article de Dom C. Charlier a si longuement attiré notre attention, c'est qu'il a eu le mérite de nous aider à en saisir toute la dimension profonde.

QUE FAISONS-NOUS ?

Dans le numéro de juin de MASSES OUVRIÈRES, le P. Suavet aborde le problème de l'efficacité de l'Église. Pour saisir toute la profondeur de sa réponse il faut considérer les attaques que l'Église soutient en cette matière comme la première partie d'un dilemme; l'accusation de cléricalisme et d'ingérence dans les affaires temporelles en constituent la seconde.

Le P. Suavet quitte tout de suite le plan de l'apologétique facile pour de grandes vues d'ensemble. Il précise d'abord la *Mission propre de l'Église* et c'est sa réponse au premier membre de ce faux dilemme. Il envisage ensuite *les rapports de l'Église avec les sociétés temporelles*; il fait ainsi justice de la seconde accusation. Analysant enfin la véritable *efficacité temporelle des chrétiens*, il nous donne une lumière propre à dissiper les doutes que ces attaques pourraient faire naître dans certains esprits.

Il précise tout d'abord la mission propre de l'Église : évangéliser et sanctifier. Elle annonce Dieu révélé par Jésus-Christ, elle communique la grâce par ses sacrements et transmet la loi totale, la loi accomplie par la Révélation de Jésus-Christ.

Il montre ensuite comment l'Église maintient fermement l'autonomie du temporel; si l'Église présente à la société humaine la revendication de la liberté pour tous les hommes, elle ne lui dénie pas son appui temporel, elle reconnaît son autorité. Mais elle lui fournit surtout des hommes illuminés de vérité et vivant de la vie de la grâce, pouvant prendre leur responsabilité dans les affaires de la vie.

Mais, continue le P. Suavet :

> Malgré tous les appuis dont on vient de parler, il arrive que les

institutions profanes n'arrivent pas à réaliser le bien commun temporel. Il se peut alors que l'Église intervienne avec ses ressources propres à titre de suppléance; paradoxalement son efficacité apparaît alors spectaculaire, alors que son efficacité habituelle, beaucoup plus profonde, est si peu remarquée.

Ce n'est là qu'une suppléance et qui doit être provisoire, comme toute suppléance :

Le vœu profond de l'Église, c'est que l'homme devienne plus homme, plus libre, plus maître de sa destinée, plus capable de s'organiser par lui-même sur le plan profane. Pas plus qu'elle ne tient à avoir sa place dans les organisations temporelles, elle ne cherche à multiplier les directives ou les condamnations.

Ceci introduit la conclusion :

Après l'évolution du monde profane, l'efficacité de l'Église devient plus intérieure : elle engendre, éduque, soutient des chrétiens qui, avec la liberté des enfants de Dieu, prennent leurs responsabilités dans le temporel.

C'est une éducation de la prudence qui donne aux chrétiens leur véritable efficacité : « Cette vertu, initiative des responsabilités », on pourrait aussi la nommer intelligence technique des situations. C'est une vertu commandée par la charité, mais qui a ses exigences propres :

Elle requiert une grande part d'expérience humaine, l'habileté à peser le pour et le contre, un sens aigu de ce qui peut arriver, qui ne dépendent pas seulement de l'Église et sont extrêmement difficiles à acquérir en ce siècle où les structures sont devenues si complexes et où aucun problème ne peut être traité indépendamment des autres.

Le Père termine ainsi :

Si les chrétiens sont si inefficaces, ne serait-ce pas la conséquence de leur infidélité à l'Église ?

Ce bel article propose un examen de conscience. Ses synthèses suggestives ouvrent la voie d'une construction positive.

D'où viennent les tentations de doute, insinuées dans les esprits chrétiens par ces attaques contre l'inefficacité de l'Église ? Au delà de l'intelligence de la propagande et de l'habileté du dilemme, c'est dans le défaut de formation chrétienne qu'il faut chercher l'origine de ce tremblement. A-t-on toujours saisi la nature exacte de l'efficacité de l'Église; a-t-on suffisamment médité ces paraboles du règne de Dieu que nous rappelle le P. Suavet ? Et surtout le chrétien s'est-il formé l'esprit au contact de la doctrine du Christ expliquée par son Église ? A-t-il cherché à connaître les dimensions de sa foi ? Les discussions de détail sur la technique de tel ou tel apostolat, n'ont-elles pas remplacé l'assimilation des grandes vérités ? Pour unir les autres à Dieu, s'est-il lui-même uni à Dieu par la prière, est-il vraiment dans l'esprit de la parabole de la Vigne et des sarments ? Dans son secteur, n'a-t-il négligé aucune des connaissances techniques nécessaires au développement de sa prudence chrétienne?

Dans cette lumière, le chrétien comprendra mieux la nature de l'efficacité de l'Église et sa

façon d'y participer. Dans l'ordre surnaturel, il a l'efficacité d'un membre de la communion des saints, dans l'ordre temporel l'efficacité de l'Église doit tendre à devenir la sienne, il *fera* ce qu'il *sera* devant Dieu et devant les hommes.

LE P. GABRIEL DE SAINTE-MARIE-MADELEINE

Le dimanche 15 mars 1953 est mort doucement dans la paix du Seigneur le P. Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine, professeur de théologie spirituelle à la Faculté de Théologie des Carmes déchaux de Rome. Le numéro d'avril de la Rivista di Vita Spirituale trace le portrait de son fondateur.

Né en Belgique, le 24 janvier 1893, Adrien de Vos, après de brillantes humanités, entra en 1910 au noviciat des Carmes déchaux à Bruges. Il y reçoit le nom de Frère Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine de Pazzi. Il fait profession solennelle en 1914. Au terme de ses études philosophiques, il part pour l'Irlande pour y commencer sa théologie. La guerre éclate. Il est blessé deux fois, deux fois décoré. Il révèle son ardente charité à ses compagnons qui reconnaîtront plus tard la fascination spirituelle qu'il exerçait déjà sur eux. Prêtre en 1919, il est nommé professeur de philosophie à Courtrai en 1921; il se perfectionne en suivant des cours complémentaires à l'Université de Louvain. Il continuera plus tard ses études à l'Université dominicaine de l'Angelicum de Rome. En 1926, on l'appelle définitivement à Rome au collège international Sainte-Thérèse. Ce sera sa demeure jusqu'à la mort. De 1926 à 1936, il exerce les fonctions de vice-recteur et de maître spirituel des étudiants de son ordre. Dès 1927, il enseigne la théologie dogmatique et, en 1931, il est nommé professeur de théologie spirituelle. Cette dernière discipline devient l'objet de sa spécialisation et, après la seconde guerre mondiale, elle sera l'objet exclusif de son enseignement. Toutefois, en 1938 et 1940, il donne deux cours spéciaux sur le nazisme et sur le communisme. Dès 1933, il avait commencé des conférences sur la spiritualité carmélitaine; il révélait ainsi au grand public ses dons de maître de la vie spirituelle. L'année 1934 le voit nommé membre de l'Académie romaine de Saint-Thomas d'Aquin. Lorsque, en 1935, le collège international de Sainte-Thérèse se voit doté par la volonté du Saint-Père d'une Faculté de Théologie, il en est nommé préfet des études. Il soutient cette charge jusqu'en 1947. En 1945, Pie XII le place parmi les consulteurs de la Sacrée Congrégation des Rites. Il peut apporter le tribut de sa riche doctrine aux procès de canonisation, mais le contact habituel avec la vie des saints vient encore enrichir sa propre expérience personnelle pour fructifier dans son enseignement.

C'est en 1941 qu'il fonde la revue *Vita Carmelitana*. Cette re-

vue de culture spirituelle se proposait de contribuer à l'éducation surnaturelle de sa propre famille religieuse. En 1947, elle devient la Rivista di Vita Spirituale, dont le but est plus universel.

Il fut un religieux exemplaire, fidèle jusque dans les plus petits détails de sa règle. Il puisait dans sa parfaite obéissance la sécurité de faire la volonté de Dieu. Cette paix lui permettait une grande hardiesse dans ses initiatives privées. Ce grand travailleur avait du travail une notion tout illuminée par la foi :

> Notre admiration pour les grands travailleurs est spontanée, écrivait-il en 1948, nous exaltons leur figure morale, puisque nous n'ignorons pas justement qu'un grand travail suppose une grande énergie, une passion forte et sublime pour l'idéal; on ne peut expliquer qu'ainsi l'ardeur infatigable avec laquelle un homme embrasse un travail lourd et continu malgré les incommodités de toutes sortes qu'il en éprouvera. Le travail, et spécialement un grand travail, est un poids et une peine, une souffrance, puisque l'activité intense engendre toujours ce phénomène désagréable de la fatigue, lequel, à la longue, dégénère en abattement prostratique ou toute autre forme de vraie et pure souffrance. Cet aspect pénible du travail en fait l'instrument parfaitement adapté de l'œuvre de notre sanctification.

Ce qu'il disait, il le faisait. Il ne perdait jamais une minute; il ne s'accordait jamais un jour de repos; à cinq heures, il disait sa messe. Après l'oraison, il se mettait à sa table de travail et ne la quittait guère de la journée, sinon pour les actes de la communauté, les cours ou le ministère. Il employait entièrement ses vacances à prêcher des retraites.

C'est l'idéal du Carmel qui lui permit de donner toute la mesure de ses dons intellectuels :

> Quand j'étais jeune, dit-il, l'architecture m'attirait; j'ai voyagé pour étudier les belles cathédrales, œuvres des siècles, et, encore aujourd'hui, la vue d'un édifice me réjouit. Mais après l'étude de la théologie, lorsque j'ai commencé à rencontrer les âmes, je n'ai rien trouvé de plus beau que de les aider à vivre de la vie de Dieu.

Pris par la spiritualité de son Ordre dès son noviciat, il passa sa vie à en approfondir tous les aspects : l'idéal contemplatif, l'union à Dieu qui se répand en apostolat, la présence maternelle de la Sainte Vierge, Dame du Mont-Carmel. Des recherches historiques sur la constitution de son Ordre, des articles de spiritualité carmélitaine, des portraits de saint Jean de la Croix et de sainte Thérèse d'Avila furent le fruit de cet amour pour l'œuvre de la Mère réformatrice.

Mais cet amour n'était pas égoïste, il n'avait qu'un désir, répandre en tous lieux l'essentiel de l'esprit du Carmel : le goût des choses de Dieu. Le milieu international de Rome lui permettait de juger des problèmes sur un plan d'Église. Dans sa déclaration au Congrès mondial de l'apostolat des laïcs, en 1951, il déclarait, se référant à l'effort tenté pour hausser cet apostolat à un plan universel :

> Rien ne peut être plus cher à un cœur catholique, à un homme qui a compris la mission universelle

de l'Église face à la situation actuelle de la population du monde.

Il fut un grand professeur; sa profondeur naturelle avait profité d'une solide formation. Sa pédagogie était simple comme son esprit était clair. Il savait aussi communiquer son ardeur en enthousiasmant le groupe de ses auditeurs. Il sut éviter soigneusement les querelles de doctrines qui produisent plus de chaleur que de lumière, exposant avec franchise son opinion, relevant l'apport complémentaire des objections. Sa charité fraternelle si sensible à ceux qui l'approchaient de près ne passait pas inaperçue dans son enseignement. Il sut éviter les critiques où la charité souffre plus que la gloire de la vérité n'y gagne. Thomiste en vertu de profondes convictions, il sut utiliser les lumières du Docteur Angélique pour exploiter les richesses spirituelles de la tradition de son Ordre. Mais il voulait être un esprit actuel; il étudiait sans relâche les problèmes du monde moderne pour prendre la mesure des besoins spirituels des hommes d'aujourd'hui. Les questions de psychologie positive retinrent particulièrement son attention. Il ne se fit pas faute d'assister, par exemple, aux « Journées de psychologie religieuse » organisées par les ÉTUDES CARMÉLITAINES. Il suivit avec intérêt les recherches de son équipe.

C'est dans cet esprit de large ouverture que fut créée la RIVISTA DI VITA SPIRITUALE. « Notre revue, écrivait-il, veut être l'organe d'une renaissance spirituelle (en Italie). » En se tenant en contact avec ces manifestations, ces besoins et ces aspirations concrètes, elle devint bientôt le centre de son apostolat intellectuel, bien qu'il ne cessât jamais d'écrire dans toutes sortes de publications : *La Vie Spirituelle* et les *Études carmélitaines*, ainsi que dans le *Dictionnaire de spiritualité*. Plus tard, les *Ephemerides Carmeliticae*, l'*Enciclopedia Catolica Italiana* et les *Tydschrift voor Geestlijk leven* profitèrent de sa collaboration.

Mais il n'exerçait pas seulement son ministère par des écrits ou par ses cours. Lorsqu'en 1939, on le déchargea de son office de maître spirituel des étudiants, il se donna davantage à l'apostolat. Il multiplia les prédications, en particulier celles des retraites et accepta la direction d'un plus grand nombre de personnes. Sa participation aux différents congrès se fit plus active, celui de l'apostolat des laïcs le trouve lui-même à l'œuvre dans ce domaine. La « Semaine diocésaine de spiritualité » de Naples le voit se surpasser : six conférences aux laïcs, cinq aux prêtres, deux aux religieuses.

Le 15 mars 1953, la mort met fin à l'activité d'un homme qui ne fut pas seulement un parfait religieux, un grand professeur, mais aussi l'inspirateur d'un profond mouvement spirituel. A Rome et partout, il n'avait pas seulement des collègues ou des disciples, beaucoup se réjouissaient d'une amitié qui leur apportait de la lumière. Sa mort n'a pas suscité que des regrets, mais une véritable émotion. Le départ d'une âme pure et d'un grand esprit laisse toujours un vide sensible.

A.-M. C.

LES LIVRES

ÉCRITURE SAINTE

L'Évangile et les Épîtres de saint Jean. L'Évangile traduit par D. Mollat, S.J. Les Épîtres traduites par F.-M. Braun, O.P. « La Bible de Jérusalem ». Éd. du Cerf, Paris, 1953; 244 pp.; 765 fr.

L'Évangile et les Épîtres de saint Jean sont parmi les textes les plus précieux, mais aussi les plus difficiles, du Nouveau Testament. Dans la première Épître, le P. Braun voit un véritable précis de vie chrétienne où se trouve condensé l'essentiel de l'expérience religieuse de saint Jean. Il y montre comment les fidèles, en revivant leur foi et en se laissant inspirer par l'amour de Dieu, sont assurés de demeurer dans la communion des personnes divines et de se conduire en enfants de Dieu.

L'Évangile a toujours été l'objet de nombreuses discussions. Le P. Mollat examine l'ensemble des problèmes qu'il pose dans une copieuse introduction de soixante-cinq pages. L'Évangile lui-même est étudié sous presque toutes ses faces avant que soit abordée la question d'auteur. Celle-ci est résolue en faveur de saint Jean après une discussion serrée de tous les arguments.

Là n'est point la part la plus originale de l'introduction. Le sens reconnu à l'Évangile est ce qui retient surtout l'attention. L'Évangile de saint Jean ne poursuit pas un but différent de celui des autres Évangiles. Il se présente comme un témoignage vrai sur Jésus, Messie et Fils de Dieu qui donne la vie au monde. Il diffère sans doute par plus d'un point des synoptiques; saint Jean est, en effet, en même temps que le héraut et le témoin de la tradition évangélique, l'exégète inspiré de cette tradition. Il ne l'a nullement faussée, même quand il l'interprète en des termes qui n'ont pas été employés par Jésus. Il voit alors les faits matériels, historiques, dans leurs dimensions spirituelles.

La composition de l'Évangile a choqué pas mal d'exégètes, qui ont essayé de retrouver l'ordre prétendu normal des épisodes et des discours. Le P. Mollat ne se montre pas favorable à ces essais, dont les divergences montrent bien qu'ils sont mal fondés. Saint Jean revient souvent sur les mêmes thèmes. Il ne faut pas lui demander de composer comme des modernes.

Le P. Mollat n'est pas non plus favorable à un plan symbolique qui reprendrait le début de la Genèse ou toute la suite de l'Exode, pour en montrer la réalisation typique. Il pré-

fère distinguer les épisodes de l'Évangile, en soulignant le lien qui rattache chacun d'eux aux diverses fêtes juives signalées avec soin par saint Jean, comme s'il avait voulu montrer que le Christ et le culte de l'Église fondée par lui donnaient en perfection ce qui n'était donné qu'en figure au peuple juif.

A. V.

Les Livres de Esdras et Néhémie. Traduit par A. Gelin, P.SS. Coll. « La Bible de Jérusalem ». Éd. du Cerf, Paris, 1953; 119 pp.; 390 fr.

Les livres d'Esdras et de Néhémie, qui sont en fait la conclusion du livre des *Chroniques*, ne sont pas de ceux que lisent le plus volontiers les fidèles. On ne prend guère goût aux listes de rapatriés et aux démêlés des juifs revenus de captivité avec leurs voisins et avec la cour de Perse. C'est pourtant une des étapes essentielles de l'histoire sainte qui nous est ici retracée.

Dans son Introduction, M. Gelin, après avoir brièvement rappelé le contexte historique, s'efforce, après bien d'autres, de discerner les documents dont le chroniste s'est servi pour composer son œuvre et dont les principaux sont un mémoire d'Esdras adressé sans doute à la cour de Perse et un mémoire de Néhémie. Mais ces documents n'ont pas été conservés tels quels. Le chroniste s'en est servi pour faire œuvre personnelle. La manière dont il les a découpés et insérés dans son propre travail fait le désespoir des exégètes et des historiens. On ne sait plus, en effet, comment retracer l'histoire exacte de la Restauration juive. On a bien des données chronologiques, mais on ne sait comment il faut les utiliser, car l'auteur a oublié de nous dire, quand il parlait d'Artaxerxès, s'il était question du premier ou du second. S'il s'agit du second, on peut conserver à peu près l'ordre du texte biblique; une mission d'Esdras a précédé la mission de Néhémie. Mais s'il s'agit du premier, Néhémie est venu avant Esdras. On peut aussi supposer qu'il y a erreur dans une des dates fournies, ce qui permettrait de placer les deux missions de Néhémie, l'une avant, l'autre après celle d'Esdras; c'est la solution qui semble ici préférée.

Mais pourquoi ce bouleversement de l'ordre historique supposé, bouleversement qu'on trouve assez malencontreux ? La question pourrait être posée à propos de presque tous les livres de la Bible. Aucun des livres historiques ne nous fournit, pourrait-on dire, d'histoire à l'état pur, si tant est qu'il en puisse exister. C'est elle cependant qu'on s'acharne à rechercher. On veut une chronologie exacte, la suite matérielle des faits. Si ce travail est souvent vain, n'est-ce point qu'il faut chercher autre chose dans les textes étudiés ? Le dernier rédacteur inspiré a-t-il fait un travail déplorable ? N'est-ce pas lui, au contraire, qui nous livre la signification profonde des faits, leur sens religieux, ce qu'ils signifient aux yeux de Dieu et ce qu'ils doivent signifier pour nous ? Ne veut-il pas nous apprendre cela par la manière dont il les dispose par son plan ? Et ne faut-il pas voir dans ce travail dernier un progrès, qui nous permet de mieux comprendre les développements de l'œuvre de Dieu et les événements qui en préparent l'épanouissement ?

A. V.

Les Actes des Apôtres. Introduction de de M. le chanoine Cerfaux. Traduction et notes de Dom J. Dupont, O.S.B. Coll. « La Bible de Jérusalem ». Éd. du Cerf, Paris, 1953; 217 pp.; 630 fr.

Les notes, particulièrement abondantes, de ce fascicule en font un véritable commentaire du livre des *Actes*. Il est excellent.

L'Introduction, due à M. le chanoine Cerfaux, envisage avec soin les principaux problèmes que pose la composition du livre des *Actes*. Les

solutions qu'il présente sont, dans l'ensemble, traditionnelles. Nous sommes en présence du second ouvrage du médecin Luc. Il s'est servi de sources plus anciennes, mais il a donné à tout l'ensemble sa marque personnelle. L'œuvre aurait été achevée à une date qui ne devrait pas en tout cas dépasser la sixième décade du Ier siècle, et sans doute avant la libération de Paul, dont les Épîtres ne sont pas utilisées, en 62-63.

L'auteur avait pour but de marquer les grandes étapes de la propagation du christianisme, étapes géographiques, de Jérusalem à Rome, étapes ethniques, du monde juif au monde grec et romain, en passant par les Juifs hellénisés et les païens déjà plus ou moins convertis au judaïsme. Le livre des *Actes* n'a donc pas pour but de nous apprendre tout ce que son auteur savait de l'histoire des origines chrétiennes. Il raconte ce qu'il a voulu en retenir à sa manière, qui n'est pas nécessairement celle que nous choisirions. Il faut donc regarder à deux fois avant d'opposer le livre des *Actes* et les Épîtres de saint Paul. Certains faits ont pu être, en effet, bloqués ou présentés suivant un certain éclairage qui, ailleurs, est différent. C'est le cas en particulier pour ce qui est dit de la réunion qu'on a appelée le Concile de Jérusalem.

Les discours tiennent une place importante dans les *Actes*. On pourrait même dire qu'ils en marquent la progression et la signification, depuis le discours d'adieu de Jésus à ses disciples jusqu'au discours de Paul à la communauté juive de Rome. Si l'auteur a contribué à leur donner la forme qu'ils possèdent ici, ils reflètent bien ce qui a été dit par ceux auxquels ils sont prêtés dans les circonstances mêmes où ils ont été prononcés ou dans des circonstances analogues. Ils sont vraiment l'écho de la foi primitive de l'Église et c'est pourquoi ils méritent d'être étudiés avec soin.

A. V.

Les Épîtres de saint Paul aux Galates, aux Romains. Traduites par S. Lyonnet, S.J. Coll. « La Bible de Jérusalem ». Éd. du Cerf, Paris, 1953; 133 pp.; 290 fr.

On ne peut, dans l'étude de la pensée de saint Paul, séparer l'Épître aux Galates de l'Épître aux Romains. Elles ne sont pas non plus séparées dans le temps. Un certain nombre de difficultés, nées de la confrontation de certaines données de la première et des *Actes des Apôtres*, avait poussé certains exégètes à faire de celle-ci la première des Épîtres de saint Paul. Cette manière de voir est exprimée dans le commentaire de M. Amiot et dans la traduction si répandue de M. Osty. Le P. Lyonnet réagit à bon droit contre cette position et revient à la position tradition nelle, tenue également par l'introduction et le commentaire des *Actes* de la même collection.

Une introduction particulière est consacrée à chaque épître, mais la doctrine des deux est exposée en un chapitre unique. La foi y est présentée comme adhésion de l'intelligence à des vérités, mais plus encore comme adhésion de toute l'âme à une Personne. Le problème de la loi est particulièrement bien traité.

Il n'est guère d'exégète qui n'ait sa manière personnelle de présenter le plan de l'Épître aux Romains, et même d'en exprimer l'idée fondamentale.

Pour le P. Lyonnet, l'épître semble bâtie sur deux thèmes parallèles, celui de la justice salvifique de Dieu, qui procure la justification du croyant, et celui de l'amour de Dieu, qui lui garantit le salut, le second étant cependant en progrès manifeste par rapport au premier. N'y a-t-il pas en réalité deux étapes successives, l'une déjà acquise, la justification, l'autre à acquérir, le salut ? Et saint Paul ne veut-il pas démontrer que *justifiés dans le sang du Christ*, ce qui est déjà fait, *nous serons sauvés par lui* (5, 9), ce qui n'est qu'objet d'espé-

rance? C'est précisément ce qui était mis en question par les judaïsants, dont l'enseignement avait mis en péril la foi des Galates et dont l'influence néfaste se faisait sentir presque partout alors dans l'Église. On ne pouvait, selon eux, être sauvé que par la pratique de la loi juive, imposée par Dieu. A quoi saint Paul répond que, grâce au Christ, on est délivré des exigences de la loi aussi bien que du péché, et qu'il suffit de rester fidèle aux exigences de la foi au Christ, grâce à laquelle on a été justifié, et aux impulsions de l'Esprit, pour être sauvé.

Quoi qu'il en soit de ces détails, l'importance est de s'imprégner des enseignements de saint Paul sur la vie du chrétien dans l'Esprit. Le P. Lyonnet a su les mettre en valeur et l'on tirera grand profit, pour les mieux connaître, de la lecture de ses introductions et de ses notes.

A. V.

L. CERFAUX : *La Communauté apostolique*. 2e éd. revue. Collection « Témoins de Dieu ». Éd. du Cerf, Paris, 1953; 104 pp.; 195 fr.

La première édition de cet ouvrage était parue en 1943. Elle n'a été que très légèrement retouchée. On trouvera ici rapidement tracée l'histoire des débuts de l'Église depuis l'Ascension jusqu'au Concile de Jérusalem. Une première partie décrit la vie de la communauté primitive sous la conduite des apôtres témoins et hérauts de la résurrection du Christ. Les premiers convertis sont des Juifs qui demeurent attachés aux traditions de leurs pères; aussi fréquentent-ils le Temple aux heures de prière commune. Cependant ils ont leurs réunions particulières, marquées par la Fraction du Pain, l'Eucharistie, et ils mettent en commun leurs ressources.

Si la communauté apostolique en était restée à cette étape, elle n'aurait guère été qu'une secte juive. Une seconde partie : l'Expansion, montre comment elle est devenue religion universelle. Ce progrès est dû, sous l'impulsion de l'Esprit, aux interventions d'Étienne et des convertis venus de la Diaspora, à la décision de Pierre, lors de la conversion du centurion Corneille et à la fondation de l'Église d'Antioche en milieu païen. Tout cela ne va pas sans heurts. Mais la réunion de Jérusalem reconnaît que les païens convertis sont d'authentiques disciples du Christ et qu'il n'est nullement nécessaire de les soumettre aux pratiques juives, tout en leur imposant quelques obligations qui doivent faciliter la vie commune avec les chrétiens d'origine juive.

Le récit suit les données du livre des *Actes* qu'il précise ou développe avec une érudition aisée qui se cache sous des remarques faites comme en passant; celles-ci témoignent d'une profonde connaissance des premiers temps du christianisme.

A. V.

P. DUMONTIER : *Saint Bernard et la Bible*. Présentation par J.-M. Déchanet. Bibliothèque de Spiritualité médiévale. Desclée, de Brouwer, Paris, 1953; 186 pp.

Œuvre posthume d'un moine cistercien qui n'était connu que par quelques comptes rendus, ce livre, dont nous devons la publication à Dom J.-M. Déchanet, n'était qu'une partie d'un ouvrage plus vaste, une « Introduction » à la lecture des vieux auteurs, moines et spirituels du moyen âge préscolastique. En fait, l'ouvrage inachevé, qui pourtant forme un tout, se borne à situer les « vieux auteurs » en face de la Bible; saint Bernard tient ici la première place, avec quelques-uns des premiers cisterciens; d'où le titre du volume, qui vient bien à son heure en cet été 1953.

Si saint Bernard est tout entier nourri de la Bible, le P. Dumontier était tout nourri de saint Bernard et de la Bible. Il a donc pu sans peine

se situer au cœur de son auteur, au cœur de la Bible, pour nous faire comprendre, mieux, pour nous faire « sentir » cette exégèse qui risque de déconcerter les modernes que nous sommes.

Au vrai, il ne faudrait pas parler ici d'exégèse, mais de « sens » et de « goût » de l'Écriture. Chez un homme comme saint Bernard, l'incessante *rumination* de l'Écriture lui donne spontanément le langage biblique, et lui fait retrouver, comme d'instinct, au delà des textes et des mots, l'inspiration elle-même de l'Écriture.

Aussi le P. Dumontier a-t-il bien tort de faire, et çà et là avec une pointe de mauvaise humeur, le procès de l'exégèse littérale et « scientifique » (pp. 142, 178, etc.); et de leur côté les exégètes de métier auraient-ils tort de se hérisser devant telles interprétations « spirituelles ». En fait, il y a ici deux choses fort différentes. Il n'y a pas d'autre exégèse que littérale, celle qui cherche, dans un grand respect de la Parole de Dieu, à établir le sens du texte tel que l'a voulu l'auteur inspiré, et tel que l'a voulu l'Auteur divin lui-même; et bien sûr ce sens littéral lui-même peut être aussi « spirituel ». Et, d'autre part, il y a chez ces « vieux auteurs » une espèce d'audace familière d'enfants dans la maison du Père, une souple docilité aux jeux de l'Esprit, qui leur fait lire l'Écriture avec l'Esprit même qui l'a dictée, et leur fait retrouver au delà des mots les plus profondes intuitions spirituelles.

Telle est l' « exégèse » d'un saint Bernard, et avec lui d'un Guillaume de Saint-Thierry, d'un Guerric d'Igny, d'un Aelred de Rievaux, que le P. Dumontier nous rend comme à lui si familiers, et dont on lira ici de si beaux textes.

Écrit peut-être avec un peu trop de subtilité littéraire, ce petit livre charmera bien des lecteurs; il en agacera quelques autres; il les intéressera et les nourrira tous, car, au fond, Bernard « se soucie bien moins de textes à commenter que de cœurs à imbiber d'amour » (*In Cant.*, 16, 1).

P.-Th. Camelot.

LITURGIE

Missel biblique des dimanches et des fêtes. Préface de S. E. le cardinal Saliège. Éd. par l'Act. cath. rurale et Tardy, Paris-Bourges, 1952; 606 pp. (dont 4 pages portant double chiffre, pp. 549-556 ou d'autres triplées, p. 340).

Le missel biblique est une réédition, qui comporte un certain nombre de changements, additions et suppressions, quelques améliorations et nouvelles illustrations (dont une très heureuse : celle qui concerne le sacrement du mariage, p. 458) du missel dit rural.

Ce missel représente un bel effort d'adaptation aux fidèles d'aujourd'hui, et de cette réussite il faut louer particulièrement M. l'abbé Bion qui, longuement et patiemment, a buriné ses traductions. Les Introductions sont excellentes et le sens liturgique des auteurs se remarque à plus d'un trait. C'est une très heureuse idée, par exemple, que d'avoir donné le rite et la formule d'une petite cérémonie de « présentation du missel » aux enfants de la communion solennelle (pp. 555-556; addition de la nouvelle édition).

Mais puisque ce missel marque sans contestation un réel progrès sur les missels de même type que nous connaissions et qu'il y a tant de bonnes choses à dire à son sujet, on ne nous en voudra pas de formuler quelques observations. La sévérité de la critique est nécessaire à tout ce qui possède déjà quelque mérite.

Tout d'abord, pourquoi ce nouveau titre ? Le missel de cette seconde édition n'est pas plus biblique que le premier et pas plus biblique, ni moins, que tous les autres. Il l'est moins, toutefois qu'un certain missel allemand dont nous avons eu connaissance qui donne le texte entier des psaumes se rapportant aux introïts et aux antiennes de la messe. Celui-ci, se conformant aux rubriques, ne donne ni plus ni moins que ce que donnent les missels courants « des dimanches et des fêtes ». Peut-être les auteurs ont-ils voulu signaler ainsi le « sens biblique » qu'ils ont essayé d'avoir en présentant les textes de la liturgie. Mais ceci est un point de vue subjectif et il n'y a pas lieu de le mettre en avant. D'autres s'y efforcent aussi, tels les bénédictins d'Hautecombe, et y réussissent admirablement. Si l'on voulait un titre pour le désigner, le nom de l'éditeur, selon la coutume, devait y suffire. C'est ainsi qu'on appelait l'ancien : « missel rural », parce qu'il était édité par l'Action catholique rurale; et si ce titre prêtait à une critique un peu analogue à celui de missel biblique (car il n'était guère plus « rural » que les autres), on pouvait dire tout simplement « missel Tardy », comme on dit « Missel Mame » ou « Missel de Clervaux ».

Le souci d'adaptation ne va pas quelquefois sans une certaine préoccupation d'originalité qui, pour faire moderne, n'en est pas, de ce fait, meilleure. Pourquoi, par exemple, dans « les prières » placer le paragraphe « Notre foi » après « Notre amour pour Dieu » et après « Notre amour pour la Vierge Marie » (p. 26)? On est un peu dérouté de voir les « actes » ainsi placés dans l'ordre suivant : Acte de charité, acte de foi, acte d'espérance... Pourquoi avoir supprimé un certain nombre de bénédictions et laissé celle de la pompe à incendie et celle du télégraphe (p. 547) ? Pourquoi certaines traductions, si elles donnent un texte aujourd'hui plus lisible, se permettent-elles de ne pas respecter l'original ? Voici sur ce point un exemple. La bénédiction nuptiale comporte à l'adresse de l'épouse le texte suivant : *Sit verecundia gravis, pudore venerabilis, doctrinis caelestibus erudita; sit foecunda in sobole*, ce qui signifie littéralement « qu'elle soit réservée en craignant tout ce qui est laid (*verecundia gravis*, grave par sa vergogne, c'est-à-dire par la crainte de la honte, ou de la laideur, est difficilement traduisible, il faut l'avouer), qu'elle mérite le respect par sa pudeur, qu'elle soit instruite des doctrines célestes, qu'elle soit féconde en enfants ». Au lieu de cela, le missel traduit : « Que sa modestie et sa pudeur lui méritent d'être réservée, qu'elle soit instruite des choses de Dieu et puisse donner généreusement la vie » (p. 462). Une traduction se doit d'être compréhensible. Mais elle se doit aussi de respecter les mots ou au moins le sens exact de l'original. Il ne s'agit pas ici, par exemple, de « pouvoir » donner la vie, mais de la donner. Et il ne s'agit pas de donner « généreusement » n'importe quelle vie, mais d'être bel et bien féconde *en enfants*. *Soboles*, originellement le rameau, le rejeton, signifie aussi la race et l'enfant.

Enfin, nous relevons parmi les introductions et explications deux textes qui ne nous paraissent pas heureux :

Le premier concerne la confirmation. Pourquoi en faire de nouveau, après les beaux travaux qui ont été consacrés à son sujet, le sacrement qui « nous demande d'être des militants de l'Action catholique » ? Il vaudrait mieux dire et redire que ce sacrement est le sceau du baptême, son complément, son couronnement naturel. Étant baptisé, l'on n'a pas encore la plénitude de la citoyenneté ecclésiale tant que l'on n'a pas été présenté au chef de la famille ecclésiale, ou à son représentant, et que l'on n'a pas été oint et accueilli par lui (le « salut » que donne l'évêque,

signifie l'accueil plénier de la communauté, et non pas un « renvoi », p. 45). Si le baptême est déjà le sacrement de l'incorporation au Christ et à l'Église, s'il donne déjà le Saint-Esprit, cette incorporation et ce don ne sont « pleinement signifiés » que par la confirmation, à laquelle d'ailleurs le baptême est tout ordonné et c'est en ce sens qu'il donne la grâce qui sera plus tard « pleinement signifiée » et socialement présentée.

Le second texte concerne la pénitence. Il est regrettable de voir que toute l'insistance, à propos de ce sacrement, est mise sur l'aveu. Le mot de contrition n'est pas une fois écrit dans l'introduction (p. 446) qui présente « le sacrement de pénitence » et l'on dit (p. 450) que le « principal est d'avouer ses péchés, au moins tous les péchés graves, et de les regretter ». Non, le « principal » est de regretter, même si avouer, pour les péchés graves, est également essentiel. La grâce de la pénitence est une grâce de regret; cela n'est dit nulle part et c'est fort dommage. Les fidèles n'ont que trop tendance à penser qu'il suffit que l'absolution passe sur eux pour être exempts de tout regret. Il y aurait beaucoup à dire ici et nous ne pouvons que signaler ce point.

Il y en a pourtant un autre. L'auteur écrit (p. 450) : « Faisons au plus tôt les prières ou les actes que le prêtre nous a fixés comme pénitence (punition) de nos fautes. » Et bien, non, non et non : la pénitence n'est pas une « punition ». Les laïcs qui, au congrès de Nancy, concevaient aussi la pénitence comme une punition, avaient bien raison de se révolter, et l'on sait avec quelle ardeur, contre les pénitences-prières. « Je ne veux pas, disait l'un d'eux, que mon enfant considère la prière comme une punition. » On ne redira jamais assez que la pénitence n'est pas essentiellement une « satisfaction » ou un jeûne, ou une mortification, pas plus que la charité n'est essentiellement une aumône. La charité est un amour et elle n'est aumône qu'occasionnellement et secondairement. De même la pénitence est une conversion, un retournement du cœur du pécheur qui, avant, faisait le mal et s'éloignait de Dieu, et maintenant se détourne du mal, veut le bien et retrouve la joie en s'approchant intérieurement de Dieu. La pénitence n'est une satisfaction ou une mortification que pour exprimer ou parfaire cette pénitence intérieure, qui est conversion, retournement, regret, et qui est l'essentiel. La pénitence du cœur est le cœur de la pénitence. Si le prêtre donne quelque prière au pénitent, c'est pour l'aider précisément à se retourner vers Dieu.

Peut-être trouvera-t-on que ces considérations sont accidentelles et ne devraient pas être faites à propos d'un missel. Mais le missel qu'on nous présente est, de fait, un « sacramentaire ». L'ordre qui y est adopté est l'ordre même des sacrements : baptême, confirmation, eucharistie (qui naturellement occupe la plus grande partie), pénitence, etc., après lequel suivent quelques compléments sur les funérailles, certaines prières et bénédictions et des cantiques. Il est très louable de présenter toutes ces choses en un missel, puisque la messe est le centre du septénaire sacramentel et que tous les sacrements y sont ordonnés. Il est au surplus commode de les y trouver dans un livre qui se présente comme le manuel complet du chrétien qui participe au culte de l'Église. Aussi devrions-nous être attentifs à ces explications d'autres sacrements, qui sans nul doute seront suivies par les fidèles. Faut-il redire encore cependant que l'excellente renommée qui a fait le succès de la première édition se trouve mieux fondée encore en celle-ci ? On y trouvera en particulier trente-deux pages de « messes chantées » comportant la musique, très soigneusement et agréablement présentée, de plusieurs messes, de l'*Asperges*, du *Vidi Aquam*, et des cérémonies des défunts. Nous n'a-

vons été sévères qu'en vue de la perfection.

A.-M. H.

Missel romain quotidien. Trad. et présenté par les moines bénédictins d'Hautecombe. Préface de S. E. le cardinal GERLIER. Labergerie, Paris, 48-2; 256-24-66 pp.

Voici enfin un missel complet publié en France. C'est le premier à notre connaissance qui soit digne de concurrencer ceux que, jusqu'à présent, nous faisions venir de Belgique. Nous lui donnerions même sur bien des points la faveur.

Ce missel se veut uniquement missel, c'est-à-dire qu'il exclut tout ce que ses compagnons présentent ordinairement : les extraits de l'office divin, les rites des principaux sacrements, des prières usuelles, etc. On y trouve cependant toutes les cérémonies du mariage groupées autour de la messe de mariage, on y trouve aussi les rites du baptême des enfants et quelques pages sur la pénitence, certaines prières de dévotion et les complies des dimanches. Mais on n'y trouve pas ce qui concerne le sacrement de confirmation, celui des malades, ni même les prières les plus usuelles. Le *Notre Père* se trouve bien à la messe, mais le *Je vous salue, Marie* ne se trouve nulle part, ni le *Je crois en Dieu* (Symbole des Apôtres), ni les *Actes*. Les auteurs ont eu le louable souci de donner une piété liturgique et de supprimer ces prières du matin et du soir héritées du XVII[e] siècle que l'on trouve dans les anciens missels, mais peut-être y a-t-il un grain d'exagération à ne pas donner d'emblée, sans qu'on ait à les chercher l'une après l'autre, ces prières fondamentales. Nous savons que pour certains convertis, et même pour certains « fidèles », hélas, leur absence fait défaut.

Nous ne savons ce qu'il faut le plus louer en ce missel : du soin avec lequel il est présenté, des illustrations qui sont honorables et tranchent avec ce que nous sommes ordinairement accoutumés à voir, ou des introductions fort nombreuses qui, pour la plupart, sont remarquables, des tables et du lexique liturgique et biblique, des traductions encore qui sont une réussite et qui ont déjà fait la renommée du *Missel dominical*. C'est aussi un missel complet, c'est-à-dire un missel qui contient toutes les messes, même les messes votives, toutes les préfaces propres, qui possède aussi (le premier) le nouvel office de la vigile pascale. L'Ordinaire de la messe, entre le Temporal et le Sanctoral, est accompagné de nombreuses explications, qui, selon l'esprit de ce missel, s'attachent plus à l'intelligence spirituelle des rites et des prières qu'à la détermination rigoureuse des rubriques. L'Ordinaire est d'ailleurs reproduit sur un papier cartonné, ce qui permet de suivre la messe du jour sans avoir à se reporter constamment à d'autres pages. Les auteurs se sont fait une règle, dont il faut les louer, de réduire le plus possible les renvois. Enfin la typographie est fort soignée; elle est même quasi solennelle pour le canon de la messe. Nous regrettons seulement que, dans l'ensemble, l'impression — ou la netteté de l'encrage — soit faible. Les caractères sont beaux et auraient gagné à trancher davantage sur le blanc. Pourquoi faut-il aussi qu'il y ait tant de paginations diverses qui embrouillent l'usager ?

Ferons-nous quelques réserves ? — Nous n'avons relevé à cet égard que des détails : certaines traductions par un louable souci de nous désaccoutumer de formules usées et de nous faire éprouver le sens d'une façon nouvelle, nous étonnent d'une façon qui n'est pas toujours heureuse. Pourquoi, par exemple, traduire l'*In Principio* de l'évangile de saint Jean par *Avant toutes choses*, au lieu de *Au commencement* ? Tout le monde a dans la tête le *Au commencement* par où débute la *Genèse* et il est important de maintenir la correspondance, puisqu'elle est consciente en

saint Jean. D'autre part, si les explications sont souvent irréprochables, nous regrettons que celles qui concernent le mariage laissent échapper une considération essentielle : nulle part il n'est dit que le mariage est l'union du Christ et de l'Église. Le mariage pourtant ne serait pas sacrement s'il n'était le signe, ou le « mystère » de cette union. Faibles critiques pour un très beau missel qu'il faut avoir.

A.-M. H.

Abbé Clément COLIN : *Petit Missel. L'Eucharistie, ou la grande prière d'action de grâces et d'offrande.* Édit. catéchistiques d'Épinal; illustré, deux couleurs, 24 pp., 11×15.

Il y a une erreur sur la couverture de ce Petit Missel : pourquoi au titre et au sous-titre avoir ajouté ceci : « Mise à la portée des enfants » ? alors qu'en fait il n'est pas possible de mettre à la portée des enfants l'Eucharistie comme *action de grâce* et *offrande*; on a tort de l'essayer, et le mérite de cette plaquette est justement de ne pas l'essayer. Elle se contente de donner accès à la grande liturgie en abrégeant les textes, sans les expliquer, ni les déformer, ni les diminuer, ni les traduire en langage familier.

Sanctifie ces offrandes
qui te sont présentées
par toute l'Église,
par la paroisse.

Voilà un exemple de ces phrases qui ne paraissent pas trop lourdes à l'enfant, ainsi réduites à quelques mots, séparées typographiquement en leurs propositions, imprimées en gros, surmontées d'une image. Il y a peu de chance qu'il en demande l'explication. S'il la demande : « Qu'est-ce que c'est, sanctifie ? », répondez à sa question par une autre : « Comment fait-il, le prêtre, en disant cela ? » L'enfant regarde l'image et imite le geste. « Et le bon Dieu, est-ce qu'il nous voit, est-ce qu'il nous répond dans notre cœur ? »

Croyez-vous qu'après de telles « explications », qui n'en sont pas, mais plutôt des orientations affectives, l'enfant ne s'estimera pas satisfait ?

D'autres pages sont bien plus mystérieuses encore; mais toujours brèves, dignes, disant l'essentiel.

Aussi entre-t-on dans la liturgie, quand on est petit (et ce n'est pas du tout la même chose que d'entrer au catéchisme).

Autre chose pourra étonner.

Cette Eucharistie débute à l'offertoire et se termine à la communion. Il me semble que cette audace est bien dans le sens d'une initiation. Avant, c'est la préparation; après, c'est l'action de grâces. A ces moments, la prière privée peut reprendre ses droits. Aux mamans, aux maîtres de l'aiguiller. Avec ce petit livre il leur reste quelque chose à faire, et l'auteur le dit.

Du moins, si le petit enfant est admis à la messe, qu'il sache bien — et son livre le lui montre à sa manière, — que c'est là une grande prière; il se sait petit, pourquoi s'étonnerait-il de n'être pas à la hauteur ? Mais humblement, à sa place, il s'y unit.

Marie Fargues.

Der Altar und sein Raum. 20. Jahrbuch für christliche Kunst. Hess, Basel; in-8°, 50 pp.

Ce vingtième Annuaire de la Société Saint-Luc de Suisse mérite notre attention parce qu'il nous montre, par ses articles comme par ses admirables reproductions, à quel point on s'applique aujourd'hui à adapter l'architecture de l'autel et de l'église aux aspirations foncières de la piété et aux exigences de la vie communautaire. Dans cet effort, le renouveau liturgique tient incontestablement une place très grande (voir par exemple l'excellent article du R. P. Jos. Kramp, S.J.). Mais il n'y a pas de doute que

c'est toute une vie spirituelle qui voudrait ici trouver son expression vraie et son style pratique. Les problèmes sont multiples, et si les solutions ne sont pas toujours idéales, il y a cependant le fait capital que l'autel redevient le centre de l'église. Et cette église est conçue comme l'espace qui doit réunir les fidèles autour de l'autel : l'autel redevient le centre de l'église parce qu'il est de nouveau le centre vital de l'*Ecclesia*. Intéressantes sont des réalisations comme celles de Saint-François de Riehen, de Saint-Joseph de Lucerne. La meilleure réussite de tout ce que la Société Saint-Luc nous présente ici semble cependant la vieille abbatiale de Hauterive (XIVe siècle), à laquelle une jeune et ardente communauté cistercienne vient de rendre toute son authenticité première, rien qu'en la façonnant de nouveau à l'image vraie de sa propre vie.

J. H.

P. RICHARD GRAF, C.S.SP. : *Das Sakrament der göttlichen Barmherzigkeit.* Pustet, Regensburg, 120 pp., 31e mille; 3.80 DM.

Gräf veut nous faciliter la bonne confession et, en même temps, nous en assurer tous les fruits spirituels. Dans ce but il précise d'abord la vraie nature de ce sacrement éminemment pascal. Puis, avec une prudence pastorale accomplie, il parle de l'examen de conscience, de la contrition, de l'accusation et de la satisfaction, et chaque fois, il écarte discrètement les opinions ou les attitudes d'âme qui risquent de créer des difficultés inutiles, ou d'attacher trop d'importance à des questions secondaires.

J. H.

HERMANN KRINGS : *Der Mensch vor Gott. Die Daseinserfahrung in den Psalmen.* Werkbund-Verlag, Würzburg, 1952; 136 pp. in-8°, 4.80 DM.

C'est avec un réel plaisir que l'on recommande ce petit livre, qui se donne pour tâche de préparer l'homme d'aujourd'hui à la prière des psaumes. Avec le renouveau liturgique, cette prière gagne une nouvelle importance, bien que les fidèles se trouvent généralement mal à l'aise en face de ces formules, qui leur demandent des transpositions psychologiques dont ils s'avouent incapables. Pourtant, les psaumes s'intègrent dans l'économie du salut et expriment une expérience qui, dans ses profondeurs, reste valable pour l'homme de tous les temps. Ils ont la valeur d'un *dictum continuum*. H. Krings s'efforce de nous le montrer d'une manière qui ouvre nos esprits à une forme de prière plus proche de nous que nous ne l'aurions cru d'abord.

J. H.

PÉDAGOGIE ET CATÉCHISME

Chanoine BOYER : *L'éveil religieux du tout-petit. Guide pratique pour l'éveil religieux du tout-petit.* Les Éditions de l'École, Paris, 1952; 2 brochures 104-64 pp., 13 × 17.

Les deux préfaces sont excellentes. Des principes tirer l'application était chose difficile; le programme notionnel proposé aux six-sept ans (*Guide pratique*, pp. 33-63) ne s'écarte guère du programme traditionnel. Ce n'est d'ailleurs pas aux catéchistes de paroisse à en juger, mais aux mamans chrétiennes, pour lesquelles ces deux brochures semblent avoir été écrites.

Abbés P. SAUVAGEOT et G. JACQUIN : *L'initiation de l'enfant au mystère chrétien par la Bible et la Liturgie.* Éd. Fleurus, Paris, 1952; 144 pp., 12 × 16.

Des années de catéchisme « *le point*

d'aboutissement n'est pas la connaissance d'un manuel, lequel est un instrument parmi d'autres, mais celle *du missel* » (p. 46) : tel est le principe.

Les auteurs préconisent la division de l'effectif d'un catéchisme en petits groupes, le travail en équipes et le travail individualisé, les pistes de découvertes, la recherche des textes; bref, tous les procédés des méthodes actives, ceux-ci considérés comme des chemins menant « *au discernement, puis* à la contemplation de la vérité » (p. 66). Mais cette activité, il veut qu'elle s'exerce dans le cadre de la paroisse, à l'occasion de ce que la liturgie de l'Église propose à l'ensemble des fidèles; c'est-à-dire que le programme sera construit selon un ordre non rationnel, mais historique; la liturgie, comme la Bible, considère au début de l'année la période anté-messianique; au milieu, l'événement central de l'Histoire du monde, la vie du Christ; vers la fin, la période post-messianique ou vie de l'Église.

Ce plan est détaillé dans la seconde partie du petit livre (pp. 77-116); la trame en est tout entière fournie par le cycle, ce qui nous entraîne très loin de l'ordre habituel de l'enseignement catéchistique (ainsi l'extrême-onction ne trouve pas sa place avec les autres sacrements, mais au début avec les fins dernières et à l'occasion de la commémoration des défunts).

Pourquoi pas ? Quelles raisons, — ou quels préjugés — invoquerait-on contre cette « initiation » du jeune chrétien au rythme de vie spirituelle auquel, sa vie durant, l'Église le conviera ?

Pourvu, et c'est la seule réserve que nous formulerons, pourvu qu'auparavant il ait reçu une « pré-initiation »; que par des voies, sous certains rapports assez différentes (non pas sans doute quant à la substance de l'enseignement, mais quant à sa structure), il ait été « converti » du matérialisme de son milieu humain au spiritualisme, puis au surnaturalisme de la pensée de l'Église. Il me semble que ce n'est pas sans intérêt pour l'avenir de la pensée chrétienne au milieu du monde païen; pour le salut individuel du chrétien la question n'a pas la même importance.

Le petit enfant entrerait dans la vie de l'Église par une voie quasi liturgique, parce qu'il est tout sensibilité et tout activité, et qu'il n'a pas besoin que les connaissances lui arrivent en ordre rationnel. A l'âge intermédiaire (celui que Mme Montessori appelle âge de l'instruction), il *apprendrait*, car c'est alors que son jugement se forme et que sa mémoire se meuble, et il *pratiquerait* (vie morale et sacramentelle). Parvenu à la pré-adolescence, il revivrait tout ce qu'il serait déjà accoutumé à agir, sentir, penser, cela dans le désordre notionnel apparent et dans la synthèse sans cesse reprise où le cycle liturgique le lui présente.

Quel beau catéchisme on ferait ainsi, à l'aide du Missel, l'année de préparation à la profession de foi.

L'ouvrage de MM. les abbés Sauvageot et Jacquin serait alors un guide précieux.

Marie Fargues.

Alain DE SAUVEBOEUF : *Nos enfants et la messe*. Coll. « L'esprit liturgique ». Éd. du Cerf; 112 pp., 12×19; 240 fr.

Ce titre rappelle celui d'un ouvrage de Maria Montessori (*La messe vécue par les enfants*) [1]. Malgré le prestige du nom, ce n'est pas ce dernier que consultera l'éducateur embarrassé. M. Montessori a laissé l'idéalisme de sa nature enthousiaste prendre le pas sur son réalisme psychologique, elle a épanché son cœur dans des paraphrases qui peuvent bien nourrir notre piété, mais ne nous apportent

1. Analysé ici, décembre 1950, p. 552.

pas grand secours en face des enfants que nous voulons progressivement faire accéder au mystère.

A. de Sauvebœuf a repris le sujet en pédagogue et en psychologue. Il ne croit pas, comme tant de catéchistes des petits, que le Saint-Esprit, maître intérieur, brûle les étapes du développement de l'intelligence en tout ce qui touche l'objet de foi. Il sait ce dont les enfants sont capables; que chacun participe à la messe selon sa mesure, ce ne sera déjà pas si mal!

Il n'y aura donc pas une, mais des méthodes, différentes selon les âges, l'accent étant mis sur tel aspect ou tel autre (pour les tout-petits, communion; puis, messe-repas; prière communautaire; messe-sacrifice; en dernier lieu, synthèse de ces trois aspects : on s'adresse alors à des adolescents).

Petit livre très utile, bien au courant de tous les progrès réalisés ces dernières années, où l'on s'est tant occupé de la pédagogie de la messe.

M. F.

Dr. KLEMENS TILMANN : *Das Schönste was es gibt*. Pustet, Regensburg 38 pp.; 60e mille; 1.20 DM.

L'un des principaux auteurs du nouveau Catéchisme allemand (1953) nous donne ici quelques leçons magistrales de catéchèse. Avec un talent exceptionnel, il raconte des faits de l'expérience quotidienne pour y rattacher, très habilement, une initiation fondamentale aux grands mystères de la vie et de la foi chrétienne.

J. H.

RENÉ ANDRÉ, MARIE-LOUISE ANDRÉ : Pour les enfants de six à huit ans : *Avec Jésus vers le Père*, livre de l'élève. Éd. Robert, Lyon, 1953; 96 pp., 13×21.

Ce catéchisme fait suite à *Vers notre Père du ciel*[2]. Chaque leçon est construite sur le même type : à droite, une image et une lecture (qu'on trouvera un peu plus développée dans le livre du maître[3]; à gauche, questionnaire, textes bibliques, petit exercice écrit, sujet de dessin, question à apprendre. Typographie agréable, aérée.

Le programme est adapté aux sept-huit ans, et non, à mon avis, aux six-sept ans; certaines leçons sont trop chargées, même pour cet âge. On pourrait, par exemple, de la ligne 31 en faire deux ou trois : mission des Apôtres; comment on baptise; la grâce.

Pourquoi appeler l'Eucharistie *miracle*, et non *mystère* (p. 70).

Dans l'ensemble, la méthode est à recommander, surtout pour les chapitres du début.

JOSEPH DUHR, S.J. : *L'art des arts : éduquer un enfant*. Éd. Salvator, Mulhouse, 1953; 472 pp., 14×23.

C'est un gros livre! Intéressant? Oui; chaque thèse est étayée de longues citations et illustrée de nombreux exemples vécus : les grandes personnes aussi aiment les histoires. Le défaut du genre est de manquer d'une certaine unité de forme : chaque auteur cité parle selon son style; les uns subtils et profonds (je pense à quelques extraits des *Cahiers du Cercle Sainte-Jehanne*), les autres d'un bon sens un peu banal, et qui étirent leurs phrases. Le dernier article — sur l'adolescente — présente un caractère plus personnel et, à cause de cela peut-être, fera davantage réfléchir.

La thèse centrale : « élever un enfant, c'est en réalité l'aider à s'élever lui-même » (p. 446), justifie toutes les observations relatées, et cette pédagogie de juste milieu qui, à tout prendre, est bien la plus raison-

2. Analysé ici, août-septembre 1951, p. 217.
3. *Ibid.*

nable et la plus efficace. Mais le lecteur n'est tout de même pas dispensé d'apprécier par lui-même le bien ou le mal fondé de certaines affirmations. Montherlant « place entre treize et dix-sept ans le zénith de la vie » (p. 111). Qu'est-ce qu'en sait Montherlant, pour ceux qui ont tourné autrement que lui ? Et ceci : « Le premier éveil du jugement chez le petit est purement moral » (de Voguë, cité p. 55) : est-ce vérité déjà acquise, ou hypothèse à vérifier ? Ce serait un beau sujet d'étude. Le petit d'homme ne serait-il pas un animal religieux et métaphysique avant d'être un être moral si une éducation quelconque, consciente ou non, ne l'avait déjà presque toujours moralement marqué ?

On pourrait chercher chicane à l'auteur sur quelques autres points; par exemple, les « pourquois » de l'enfant de quatre ans sont bien plus des pourquois de finalité que des demandes d'explication causale (« Papa, pourquoi qu'on a deux mains ? », p. 306).

Mais presque partout nous ne pouvons guère être que d'accord.

MARIE FARGUES.

MARILIA : *Le Pain de vie et Croisillon*. Liminaire du R. P. BRU, S.J. Plans pratiques de travail sur l'Eucharistie pour l'année 1952-1953, adaptés aux Croisillons. Apostolat de la Prière, Toulouse, 1952; 40 pp.; 120 fr., port : 30 fr. Pochette de travaux pratiques, 17 planches, 130 fr., port : 30 fr.

Pour préparer les enfants de sept ans environ à la première Communion, l'équipe lilloise de catéchistes « Marilia » a composé seize leçons largement puisées aux textes de l'Ancien et du Nouveau Testament, mettant à la portée des petits, sous une forme concrète, vivante, l'essentiel des données théologiques. Prêtres, catéchistes, mamans, membres de la Croisade eucharistique, y puiseront avec profit.

M.-L. T.

H. BOUQUIER : *Don Bosco éducateur*. Téqui, Paris, 1953; 116 pp.; 12×19; 360 fr.

Pour bien juger Don Bosco éducateur, il faut replacer l'œuvre dans son temps : « Mon système, il est très simple, disait-il, je laisse aux jeunes gens pleine liberté de faire ce qui leur plaît le plus... » En plein XIXe siècle, quelle hardiesse! Et le péché originel, et ses suites ? un saint faire confiance à la nature humaine !

L'Église n'aurait pas canonisé un autre Jean-Jacques. Don Bosco est bien loin de l'optimisme de Rousseau. Il se méfie beaucoup, au contraire. La liberté qu'il donne, presque sans mesure, c'est celle de « courir, sauter, crier... » Nous sommes touchés d'apprendre que lorsque, sous la pression d'une coutume alors généralisée, il introduisit dans ses maisons la règle de marcher en rangs, il en fut attristé jusqu'aux larmes.

Car il sait, lui, ce qui n'est pas mal et ce qui l'est, ce qui ne gêne que nous sans offenser Dieu et ce qui est dangereux. Il ne regarde pas les problèmes d'éducation par le petit bout de la lorgnette; et comme c'est un saint, quand il a mesuré la somme de désintéressement qu'exige la mission de sauver les âmes — il ne s'agit de rien moins —, il adopte le système le plus coûteux et le plus usant, ce qu'il appelle *l'assistance* : les éducateurs ne sont plus des surveillants, mais des « assistants », des frères aînés, tout mêlés à la vie des enfants, partageant leurs jeux, élevant par leur présence constante une barrière protectrice pour la faiblesse et l'inexpérience des jeunes (*éviter par-dessus tout les expériences malheureuses, l'empoisonnement par la vie*, p. 16). Cette présence active est aimée, parce qu'elle signifie « douceur, bonté, paternité ». Le P. Bouquier dit qu'il est « le seul éducateur qui ait osé imposer cette formule d'éducation »; je me permettrai de lui faire remarquer qu'elle est de même la règle des religieuses de

Sainte-Clotilde; elles aussi, elles croient à la prévention beaucoup plus qu'à la répression.

Il y a beaucoup de bon sens dans cette pédagogie que nous aurions tendance à trouver peu libérale, en définitive. Nous discuterions, par exemple, ceci : pour protéger la vertu de pureté à l'âge difficile de l'adolescence, que conseille Don Bosco, entre autres moyens ? L'ignorance...

On voudrait pouvoir l'interroger : que diriez-vous aujourd'hui, cher saint Jean Bosco ? préconiseriez-vous encore l'ignorance prolongée le plus longtemps possible ? Voudriez-vous courir le risque que l'initiation fût faite par un indigne ? Je n'en suis pas sûre...

Sur beaucoup d'autres points, il serait fidèle à sa ligne, qui est celle d'un précurseur.

M. F.

DIVERS

M. DUQUESNE : *Brèves réflexions sur l'athéisme marxiste.* Coll. « Croire et savoir ». Téqui, Paris, 1953; 127 pp.; 380 fr.

Le titre modeste de ce livre correspond au projet de l'auteur qui est non de rentrer dans toutes les considérations philosophiques impliquées dans un tel sujet, mais de présenter à un lecteur moyen des réflexions justes et utiles sur le caractère athéiste du marxisme.

La pensée de K. Marx a été et reste en grande partie l'effort le plus gigantesque et le plus systématique pour éliminer Dieu et pour se passer totalement d'une explication transcendante. En se voulant un Savoir absolu, elle annihile tout recours à l'Absolu. Non seulement le marxisme se veut scientifique, non seulement il a la prétention d'être la seule science de la société et la seule interprétation de l'intégralité du Devenir historique, humain et cosmique, mais encore, il est une métaphysique en s'érigeant en suprême juge des dogmes et des religions.

Peut-être M. Duquesne ne fait-il pas assez sentir l'espèce de rigueur rationaliste et dialectique de la critique marxiste des diverses formes d'aliénation de la conscience religieuse. Et peut-être par suite la partie positive de l'ouvrage donne-t-elle davantage des réponses aux objections marxistes qu'elle n'affronte l'unique débat fondamental. Mais il était difficile en si peu de pages et en s'adressant à un grand public d'opérer la systématisation philosophique susceptible de répondre de façon définitive à la représentation du monde et à la nouvelle phénoménologie de l'esprit apportées par Marx.

A. B.

Amédée AYFRE : *Dieu au cinéma.* Privat-Presses Universitaires de France, Paris, 1953; 210 pp.

Le titre de l'édition italienne de ce livre nous paraît plus fidèle : *Art et Religion au cinéma.* Il rejoint mieux le sous-titre de l'édition française : *Problèmes esthétiques du cinéma.* D'où l'on peut voir qu'il s'agit principalement ici de l'aspect religieux du cinéma vu sous l'angle esthétique. A première vue, il semble donc que cet ouvrage soit réservé à un public restreint d'amateurs d'art. Il y est, en effet, largement question de problèmes techniques, et cela dans un style philosophique qui rendra cette lecture austère aux habitués des lectures faciles. De fréquentes négligences typographiques ajouteront à cette gêne.

Il faudra triompher de ces écueils et peiner, s'il le faut, pour extraire de cette étude les richesses qu'elle comporte. Si le cinéma occupe une place des plus envahissantes dans la formation de l'opinion publique, s'il peut faire beaucoup de bien et beaucoup de mal, son action par rap-

port aux réalités religieuses ne doit que nous préoccuper davantage. Or, avec ce livre, nous tenons en main un instrument de choix pour juger et mesurer l'influence du cinéma dans le domaine sacré. Si tout n'est pas neuf pour ceux que la presse quotidienne ou hebdomadaire a déjà initiés à la critique, il constitue cependant une vigoureuse synthèse qui classe chaque chose à sa place, soulève les problèmes avec acuité, cerne le sujet sous ses multiples aspects. Il sera une occasion de réviser et de situer les notions déjà acquises et fragmentaires; il sera pour l'avenir indispensable à qui voudra traiter avec compétence de ce sujet délicat et, somme toute, ardu.

Nous pourrions dire, nous aussi, avec vérité, qu'un pareil livre ne se résume pas, tant il est riche de matière et nuancé dans ses affirmations. Disons cependant, en bref, qu'il s'agit d'une vaste enquête sur la qualité de signification religieuse donnée par le cinéma et sur les moyens appropriés pour l'obtenir. Le sujet proposé a-t-il gardé sa transcendance ? Les moyens d'expression sont-ils suffisamment transparents ? Ce sujet et ces moyen étant autonomes et ayant leur puissance propre de signification, comment vont-ils se servir réciproquement ?

Pour nous l'enseigner, l'auteur s'en prend, comme le cinéma, au monde religieux tel qu'il s'offre à nous pratiquement, c'est-à-dire dans un « milieu » historique, social, psychologique ou « banalement quotidien et événementiel ». Et à propos de chacun de ces milieux, l'auteur se demande quelle sera la loi du genre qui convient le mieux à l'art ou au cinéma en général et au cinéma religieux en particulier. D'où ces quatre chapitres : Dans et par... l'histoire... la vie sociale... la psychologie... la perspective phénoménologique (appelée ordinairement néo-réalisme et que l'auteur préférerait désigner sous le nom de réalisme phénoménologique).

En chacun de ces chapitres, l'historique de chaque tendance est brièvement indiqué pour partir de données vraiment concrètes et les films les plus caractéristiques sont examinés, dont certains de main de maître. *Dieu a besoin des hommes* et *Le Journal d'un curé de campagne*, par exemple. C'est à cette occasion que l'auteur agite des questions concrètes et importantes : le Christ au cinéma, le prêtre, la religieuse. C'est aussi le terrain où il sera sans doute le plus discuté. Au nom de ses hautes exigences tant religieuses qu'esthétiques, il fait passablement le désert autour de lui. Bien des films que nous avons pu voir avec indulgence, par pure distraction, comme *Les Sœurs Casse-Cou*, ou qui ont pu nous émouvoir, comme *Le Chant de Bernadette*, sont mis à mal, à la lumière de principes quasi inexorables. Nous avons affaire, non pas à un spectateur, mais à un observateur critique, apparemment ennemi de tout compromis et strictement — un peu trop peut-être — retranché sur ses positions. Aucun regard vers le public tel qu'il est. Si d'autres moyens d'expression du sacré, comme la prédication, l'enseignement, la littérature, étaient traités avec une pareille rigueur, il y aurait de quoi rebuter bien des bonnes volontés...

Il faut reconnaître cependant que cette étude est tonique et salutaire, nécessaire aussi pour atteindre les limites du possible. A propos de cette rencontre de la religion et du septième art, l'auteur est amené à exprimer des remarques de grand intérêt au point de vue religieux : la manière, par exemple, dont la plupart des films américains nous présentent le catholicisme (puérilité plutôt qu'esprit d'enfance) ou encore la raison pour laquelle on traite si peu de religion dans les films français. Aussi instructif le rôle des ressources techniques du cinéma par rapport à l'évocation du religieux : l'insert et l'ellipse, par exemple, nous apparaissent favorables à la présen-

tation du Christ; de même le plan et le travelling avant pour exprimer la vie intérieure; au contraire l'idylle ou l'élégie s'avèrent nuisibles au *Chant de Bernadette*. Il est trop évident qu'une technique déficiente peut gâter les meilleurs sujets et les dévaloriser. Mais jusqu'où doit s'affirmer l'union de l'art et de la trancendance religieuse pour qu'elle ne dégénère pas en confusion ? Et n'est-il pas vrai que leur divorce peut n'être pas aussi dommageable qu'on le laisse penser... que certains peuvent vibrer intérieurement en présence de pauvres images ? L'auteur remarque d'ailleurs que le cinéma, ne pouvant atteindre directement le réel doit se contenter bien souvent du vraisemblable et, partant de valeurs prises dans le monde des hommes, suggérer, faire pressentir leur inclusion dans un autre univers.

La conclusion de l'auteur n'est pas encore définitive puisqu'il lui reste à examiner le merveilleux au cinéma et le film antireligieux. Mais, quoique partielle, elle vaut d'être recueillie : le seul moyen parfaitement adéquat aux réalités religieuses, c'est la Foi. Il n'y a peut-être pas de cinéma religieux à proprement parler. Au spectateur d'être positivement attentif aux cadres esthétiques qui révèlent sans la produire entièrement la signification d'une œuvre. Nous comprenons mieux ainsi l'image qu'évoque l'auteur au seuil de son livre et qu'il aurait voulu si possible reproduire : ... « Une muraille percée d'ouvertures à grilles, derrière lesquelles on suit la marche hésitante d'un homme qui, avec une lanterne, cherche à reconnaître sur le mur opposé, à travers une suite de peintures naïvement religieuses, les traces de Dieu. »

Hyac. Maréchal.

H. AGEL et A. AYFRE : *Le cinéma et le sacré*. Collect. 7e Art. Éd. du Cerf, Paris, 1953; 144 pp., nombr. illustrations en hélio; 390 fr.

Une chose est certaine et répandue, même parmi les meilleurs : l'on peut croire au surnaturel, en vivre, et ne point le reconnaître ou s'égarer à son sujet lorsqu'il est évoqué à l'écran. Mais le cinéma a-t-il un pouvoir authentique d'évoquer le sacré? Quand s'y est-il essayé ? Dans quelles voies la réussite s'avérera-t-elle suffisante ?

Ainsi peut-on, en le simplifiant, résumer le propos de ce petit livre si dense et si neuf. Il faut se féliciter de le posséder, car, grâce à lui, beaucoup apprendront à s'interroger sur les ressources spirituelles du cinéma et, à propos de cinéma, sur la qualité de leur foi. Ainsi les auteurs auront-ils travaillé à remédier à la carence de trop de chrétiens en ce domaine, dont M. Agel signale les deux causes : une « conception figée et conservatrice de leur foi »... et « un manque de culture cinématographique qui conduit à une confusion grave des valeurs ».

Deux parties dans ce petit livre. La première, de M. Agel, qui dégage de l'analyse, parfois très fouillée, de certains films, les signes d'authenticité du sacré : la condensation du réel en équations aussi décantées que possible (ch. II), l'incarnation dans un folklore pittoresque et vivant (ch. III), la couleur du quotidien (ch. IV). Il souligne aussi, en traits parfois féroces, toujours vigoureux, les écueils à éviter : les grandes mises en scène, l'affadissement, l'inconsistance dramatique.

Quant à M. l'abbé Ayfre, son exposé est une excellente reprise des thèmes développés dans *Dieu au cinéma*. Après avoir défini le sacré dans sa complexité, il examine les moyens utilisés au septième Art pour l'évoquer : les trucages, la surimpression, le scénario et la mise en scène, le grandiose, la description concrète et globale du réel. Il répond ainsi à la question essentielle posée par lui dès le début : (La signification religieuse) « réside-t-elle uniquement dans la psychologie du public ou peut-il y avoir, dans l'œuvre

même, quelque élément mystérieux qui évoque irrésistiblement pour tout spectateur de bonne foi, et au moins pour la durée du spectacle, ce que l'on est convenu d'appeler une Présence sacrée ? » (p. 112).

Agel et Ayfre, deux noms à retenir, deux maîtres qui nous apprennent à penser et à méditer au cinéma. Leur livre, par sa richesse et sa profondeur, est de ceux qu'on aimera de consulter et de relire; la table des films analysés y aidera grandement. Il nous gardera de nous détourner, au cinéma, de chercher Dieu.

HYAC. MARÉCHAL.

MICHEL DE SAINT-PIERRE : *Bernadette et Lourdes*. La Table Ronde, Paris; 244 pp.

Il est difficile, après tant d'écrits, d'avancer sur l'histoire de Lourdes et de Bernadette des éléments nouveaux. Mais il est possible, cette histoire, de la raconter de façon originale, d'en faire saillir certains traits importants, de lui donner l'expression d'un témoignage personnel. C'est le cas de M. Michel de Saint-Pierre, qui allonge ainsi la liste des écrivains de talent qu'a séduits cette merveille. Les apparitions, la sainteté de Bernadette, les foules et les miracles : tout cela nous est présenté d'un seul tenant. Aussi avons-nous de quoi nous instruire et nous édifier à l'école d'un auteur qui nous soumet les faits avec tant de scrupule et nous dépeint une sainte particulièrement sympathique avec tant de pénétration et de chaleur communicative. Seule nous a heurté sa sévérité à l'égard du *Chant de Bernadette* de Werfel. L'historien peut avoir ici à se plaindre, il reste que la poésie et la vie peuvent aussi rendre témoignage et mener l'incroyant aux frontières du surnaturel.

HYAC. MARÉCHAL.

LIVRES REÇUS

Acta et Documenta congressus generalis de statibus perfectionis. Romae, 1950. Volumen III. Editionès Paulinae, Rome, 1953; 720 pp.; L. 2.500.

AGEL (Henri) et AYFRE (A.) : *Le cinéma et le sacré*. Coll. « 7[e] Art ». Éd. du Cerf, Paris, 1953.

ANCELET-HUSTACHE (Jeanne) : *Sainte Claire d'Assise*. E.I.S.E., Lyon, 1953; 74 pp.; 280 fr.

ANDRÉ-DELASTRE (Louise) : *Saint Bernard, le chevalier en coule blanche*. Coll. « Nos amis les saints ». E.I.S.E., Lyon, 1953; 90 pp.; broché : 280 fr., rel. : 400 fr.

Atti et Documenti del primo convegno delle religiose rieducatrici. Roma. Ottobre 1951. Edizioni Paoline, Roma, 1953; 290 pp.; L. 1.000.

AUCLAIR (Marcelle) : *La bonne Nouvelle annoncée aux enfants*. Éd. du Seuil, Paris, 1953; 1 vol. rel., 122 pp.

BERNARD (saint) : *Prière et Union à Dieu*. Textes choisis et présentés par Jean CHATILLON. Coll. « Orans christianus ». Éd. de l'Orante, Paris, 1953; 288 pp.; 480 fr.

BESLAY (J.-M.) : *Notre-Dame et saint Jean Bosco*. Coll. « Présence du Catholicisme ». Téqui, Paris, 1953; 130 pp.

La Bible apocryphe en marge de l'Ancien Testament. Textes choisis et traduits par J. BONSIRVEN. Coll. « Textes pour l'histoire sacrée ». Arthème Fayard, Paris, 1953; 338 pp.

BLANC (Maurice) : *L'enseignement musical de Solesmes et la prière chrétienne*. Éditions musicales de la Schola Cantorum et de la Procure générale de la Musique. Desclée de Brouwer, Paris, 1953; 170 pp.

CALISTA (Sister) : *Love endureth all things.* Mercier Press, Cork, 1953; 155 pp.; 7/6.
Catéchisme à l'usage du diocèse de Bayeux. Éd. Colas, Bayeux, 1953; 1 vol., 333 pp. illustr. 2 couleurs.
CLUNY (Roland) : *Sous le froc et la bure.* Éd. Témoignage chrétien, Paris, 1953; 282 pp.
CONGAR (Yves M.-J.) : *Jalons pour une théologie du laïcat.* Coll. « Unam Sanctam ». Éd. du Cerf, Paris, 1953; 670 pp.; 1.500 fr.
Conversation avec Dieu : Spiritualité carmélitaine, 10 : Chèvremont. Librairie du Carmel, Paris, 1953; 99 pp.
Convertis du XXe siècle. Casterman, Tournai-Paris, 1953; 249 pp.; 390 fr.
COURTOIS (Abbé Gaston) : *L'heure de Jésus,* 2e série. Éd. Fleurus, Paris, 1953; 214 pp.
COUVREUR (Anne-Marie) : *Le rayonnement social de notre foi.* Spes, Paris, 1953; 220 pp.
DAHER (P.) : *Vie, survie et prodiges de l'ermite Charbel Makhlouf.* Spes, Paris, 1953; 143 pp.; 270 fr.
DELESALLE (J.) : *Essai sur le dialogue.* Coll. « Croire et savoir ». Téqui, Paris, 1953; 126 pp.
DEMAL (Dr Willibald, O.S.B.) : *Praktische Pastoralpsychologie.* Verlag Herder, Wien, 1953; 408 pp., 1 vol. rel.; DM. 15.
Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire. Fasc. XVI-XVII : *Cor-Cyrille de Scythopolis.* Beauchesne, Paris, 1953.
DURAND (A.) et HOLSTEIN (H.) : *Jésus-Christ, maître de pensée.* Coll. « Fils de Lumière ». Philosophie. De Gigord, Paris, 1953; 320 pp.; 500 fr.
FERNESSOLE (Pierre) : *Pie X, Essai historique. II. Du Vatican à la Gloire du Bernin.* Lethielleux, Paris, 1953; 530 pp.
FORD (Charles) : *Le cinéma au service de la foi,* 260 pp. illustr. hélio; 630 fr.
FRASSATI (Luciana) : *La charité de Pier Giorgio, mon frère.* Préface de Luigi GEDDA et postface de Giovanni PAPINI. Éd. du Conquistador, Paris, 1953; 317 pp.
GAGERN (baron Frederick von, M.D.) : *Difficulties in married life.* Mercier Press, Cork, 1953; 102 pp.; 6 s.
GOSSELLIN (J.-B., S.J.) : *Sujets d'oraison pour tous les jours de l'année,* t. VI. Apostolat de la Prière, Toulouse, 1953; 180 pp.; 280 fr.
GORRÉE (Georges) : *Sur les traces du P. de Foucauld.* La Colombe, Paris, 1953; 354 pp.
GUENON (René) : *Aperçus sur l'initiation.* 2e édition. Éd. Traditionnelles, Paris, 1953; 303 pp.; 1.200 fr.
GUITTON (Jean) : *Le problème de Jésus,* 2 : Divinité et résurrection. Aubier, Paris, 1953; 268 pp.
HASSEVELDT (Abbé R.) : *Le mystère de l'Église.* Éd. de l'École, Paris, 1953; 342 pp., 30 dessins originaux; 380 fr.
JAGU (A.) : *L'homme contre Dieu, Dieu avec l'homme.* La Pensée Catholique, Bruxelles; Office général du Livre, Paris, 1953; 40 pp.
JAOUEN (Jean) : *Les missionnaires de Notre-Dame de la Salette.* Grasset, Paris, 1953; 208 pp.
LALOUP (Jean) et NELIS (Jean) : *Hommes et machines. Initiation à l'humanisme technique.* Casterman, Paris, 1953; 514 pp.
LAVAUD (B.) et DANTINNE (G.) : *Adventistes et témoins de Jéhovah.* La Pensée Catholique, Bruxelles; Office général du Livre, Paris, 1953; 54 pp.
LÉVY (Paul) : *L'emmuré.* Roman. Éd. Le Rouge et le Noir, Paris, 1953; 178 pp.
LIPPERT (Peter) : *Einsam und Gemeinsam.* Herder, Freiburg, 1953; 1 vol. rel., 242 pp.; 7,80 DM.

Liturgisches Jahrbuch. 2 Band 1952. Aschendorffesche Verlagsbuchhandlung. Münster, Westfalen, 1953; 100 pp.
Marchand (Abbé Norbert) : *Saint François Xavier.* Éd. de Fleurus, Paris, 1953; 48 pp., 4 illustr. à la page; 145 fr.
Martyrologe romain. Trad. française par Dom J. Baudot et Dom Gilbert. Nouv. éd. révisée par Dom A. Schmitt. Casterman, 1953; 1 vol. rel., 610 pp.
Merton (Thomas) : *Quelles sont ces plaies?* Desclée de Brouwer, Paris, 1953; 196 pp.; 570 fr.
Michel (A.) : *Les mystères de l'au-delà.* Coll. « Présence du catholicisme ». Téqui, Paris, 1953; 155 pp.
Morale sexuelle et difficultés contemporaines, par un groupe d'auteurs. Éd. Familiales de France; 460 pp.
Morson (Rev. John, O.C.R.) : *The Gift of God.* Mercier Press, Cork, 1952; 190 pp.; 12/6.
Murphy (Charles A.) : *Humble of heart.* Mercier Press, Cork, 1953; 51 pp.; 3/6.
Noguez (Léon) : *Essai de bibliographie générale à l'usage du clergé.* Union des Œuvres Catholiques de France; 28 pp.; 60 fr.
Obras completas de S. Ignacio de Loyola. Biblioteca de Autores cristianos, La Editorial Catolica, Madrid, 1953; 1077 pp.
Officium Divinum Parvum. Bréviaire simplifié pour les religieuses des congrégations actives et pour les laïcs. Latin-français. Desclée et Cie, Paris-Tournai-Rome, 1953.
Petite Philocalie de la Prière du Cœur. Traduite et présentée par Jean Gouillard. Coll. « Documents spirituels », 5. Cahiers du Sud, Paris, 1953; 340 pp.; 750 fr.
Psautier de la Bible de Jérusalem. 24 psaumes et un cantique. Psalmodie de J. Gelineau. Éd. du Cerf, Paris, 1953; 34 pp.; 120 fr.
Richomme (Agnès) : *Sainte Bernadette.* Éd. Fleurus, Paris, 1953; 48 pp., 4 illustr. à la page; 145 fr.
Richomme (Agnès) : *Le chant de la confiance.* Psaume 90. Éd. de Fleurus, Paris, 1953; 64 pp.
Ridolfi (Roberto) : *Vita di Girolamo Savonarola.* Angelo Belardetti, Rome, 1952.
Rivera (Alfonso, O.F.M.) : *Imposibilidad de Admitir en los autores sagrados un sentido humano sujeto a error.* Instituto Francisco Suarez. Madrid, 1952. Publicado en XII Semana biblica espanola; 28 pp.
Saint-Pierre (Michel de) : *Bernadette et Lourdes.* Éd. La Table Ronde, Paris, 1953; 244 pp., photos hors texte.
Sales (G. Gaetano di) : *Sœur Catherine,* 2e éd. Editori E.L.M., Roma, 1953; 110 pp.
Soiron (Thaddée, O.F.M.) : *La condition du théologien.* Coll. « Credo ». Plon, Paris, 1953; 191 pp.
Valentini : *Studi sulla vocazione.* Contributo ad un'analisi storico-critica sul problema della vocazione religiosa a cura di E. Valentini. Societa Editrice Internazionale Pontificio Ateneo Salesiano, 1953, Torino; 315 pp.
Villanueva (Santo Tomas de) : *Sermones de la Virgen Maria y obras castellanas.* Biblioteca de autores cristianos. La Editorial Catolica, Madrid, 1953; 667 pp.
Vykopal (Adolph) : *Jesus Christus. Mittelpunkt der Weltanschauung.* I Band. Von Orpheus zur zinne des Tempels. Ferdinand Schöningh, Paderborn; Nauwelaerts, Louvain, 1953; 224 pp.

Le gérant : R. P. Plé, 29, boulevard Latour-Maubourg, Paris-7e.
Impr. Aubin, Ligugé (Vienne). — D. L., 3e trimestre 1953. — Impr., no 908.